ARISTOTELE

LA METAFISICA

VOLGARIZZATA E COMMENTATA
DA
RUGGIERO BONGHI

COMPLETATA E RISTAMPATA CON LA PARTE INEDITA
INTRODUZIONE E APPENDICE
DA
MICHELE FEDERICO SCIACCA

Vol. I

MILANO
FRATELLI BOCCA - EDITORI
1942-XX

INTRODUZIONE

In quanti hanno avuto occasione di citare le traduzioni italiane delle opere di Aristotele si legge che la volgarizzazione della Metafisica *fatta da Ruggiero Bonghi si ferma al Libro VI incluso, cioè alla parte edita dallo stesso Bonghi nel* 1854 *per i tipi della Stamperia Reale di Torino. Invece risulta chiaramente che Bonghi aveva fin dal* 1852 (*cioè due anni prima che pubblicasse i primi sei libri*) *tradotto fino al Libro* XII *incluso. Infatti, nel diario «Fatti miei e miei pensieri» in data* 22 *giugno* 1852 *scriveva: «Ho finita la traduzione della Metafisica di Aristotele; almeno i dodici libri che solo mi ero proposto di tradurre per ora: per gli altri due avendo bisogno del commentario di Siriano, per non rifare due volte il lavoro». E il giorno dopo nello stesso diario segnava: «Ho cominciato a leggere il libro* XIII *della Metafisica. Non è punto probabile, ch'esso con quel che segue, facciano un libro a parte di cui il primo minore e il secondo...* (1) *fosse l'introduzione: troppe relazioni, e citazioni del* XIII *al* I *e al secondo». Il Bonghi, però, non solo iniziò la lettura del Libro* XIII, *ma anche la traduzione, la quale si ferma al cap.* VI *di detto Libro. Esiste, dunque, l'intera traduzione dal Libro* I *al cap.* VI *del* XIII.

Di tale esistenza io sono stato informato, qualche anno fa, dal figlio Ing. Mario Bonghi (che, assieme al fratello avv. Luigi, ha nobilmente promosso una bella Edizione delle Opere complete del suo illustre Padre) e in-

---

(1) Segue una parola illegibile.

terpellato sull'opportunità di dare alle stampe l'intera traduzione. Non potevo non dare il mio consenso a quattro mani, convinto che, quantunque noi abbiamo la buona e moderna traduzione del Carlini (1), *l'altra sarebbe stata di questa buona compagna, per il dottissimo commento, per la compiutezza e l'onestà della preparazione, per lo scrupolo e la perspicacia nel tradurre e per la bontà dello stile, quello tanto apprezzato dei Dialoghi di Platone. I fratelli avv. Luigi e ing. Mario — gentilissimi e generosi nel riporre in me la loro fiducia — mi proposero di ristampare io una nuova edizione della* Metafisica, *comprendente i libri editi e quelli inediti ed accettai. Perchè la traduzione fosse completa mi sono anche addossato l'arduo compito* (*facendo lecito* parva componere magnis) *di tradurre i cap. dal* VII *in poi del Libro* XIII *e tutto il Libro* XIV *e naturalmente di commentarli. Mi venne affidato il manoscritto della parte inedita e tre grosse buste, contenenti complessivamente oltre quattrocento foglietti di note* (*alcune però riferentesi alla* Metafisica *e altre a* Dialoghi *di Platone*), *messi alla rinfusa e che, in buona parte — con fatica non indifferente — sono riuscito a collocare al loro giusto posto. Altre note si trovano scritte ai margini dei fogli contenenti la traduzione, in caratteri minutissimi, tali da disarmare la pazienza del più coraggioso interprete. Anche queste note ho riportato, tralasciando qualche parola o riga assolutamente illeggibile o qualche appunto che non si riferisce propriamente al testo e che il Bonghi aggiunse forse per altri suoi scopi. Così l'intero materiale manoscritto può essere ora pubblicato ordinatamente e quasi integralmente. Tuttavia non c'è paragone tra la ricchezza del commento e delle note dei libri editi dall'Autore col commento e le note dei libri inediti. Se altre cose — e soprattutto l'attività politica — non l'avvessero distratto,*

---

(1) Bari, Laterza, 1928.

il Bonghi certamente avrebbe impinguato l'apparato critico e dichiarativo di questi libri e completata la traduzione. Avrebbe anche aggiunto i dettagliati « sommari », come aveva fatto per gli altri libri. Anche a questa mancanza abbiamo sopperito noi come meglio abbiamo saputo fare.

Tra le carte manoscritte, oltre alla traduzione dei sopraddetti libri e ai blocchetti di note, si trovano anche due memorie: una De varia Aristotelis fortuna in Neapolitana Universitate ovvero dell'Aristotelismo in Napoli; *e l'altra:* Nota sullo studio d'Aristotele nel Napoletano sotto di Michele Baldacchini, su richiesta di R. Bonghi. *Costituiscono una curiosità storica e ho creduto opportuno pubblicarle nell'Appendice al Vol. III. Come pure pubblico nell'Appendice alcune lettere del Rosmini al Bonghi a proposito della traduzione della Metafisica, aggiungendo alcune note del Bonghi tratte dal diario. Da queste risulta come, per il Bonghi, il Rosmini capisse poco Aristotile, proprio perchè aveva capito troppo Platone.*

Eppure, com'è noto, la traduzione della Metafisica è dedicata ad A. Rosmini, anzi portata ad esecuzione, come dice lo stesso Bonghi nella lettera dedicatoria (che abbiamo creduto opportuno ristampare perchè bella e perchè dà notizie sulla traduzione (1) *«per istigazione e consiglio» del Rosmini. E il Rosmini aveva davvero una grande stima del Bonghi anche come filologo, come risulta pure dalla seguente lettera al Cav. Luigi Cibrario, Ministro della Pubblica Istruzione, del* 15 *maggio* 1853: *il Bonghi «ha una copia di cognizioni che eccita meraviglia nella sua età: è forte nella filologia greca: tra*

(1) Come si sa, tale lettera provocò anche una discussione tra il Bonghi e Alessandro D'Ancona, che diede luogo alle lettere del B. pubblicate sotto il titolo: *Perchè la letteratura italiana non è popolare in Italia,* che ebbero parecchie edizioni.

dusse in italiano quasi tutto Platone e la Metafisica di Aristotile e non conosco nessuno in Italia che sia più perspicace e robusto nell'intendere il testo di quest'ultimo autore, tanto difficile a conciliare con se stesso, e spinoso nella frase filosofica». (1).

La lettera dedicatoria al Rosmini è anche utile perchè mostra i testi e le fonti utilizzati dal Bonghi per la traduzione e il commento, oltre che i criteri che il B. ha creduto opportuno adottare nel volgere Aristotele in lingua italiana. Perciò non riteniamo necessario aggiungere altro su queste questioni, che risultano chiarite sia dalla lettera che dalle molte note, sia dalla traduzione stessa per quanto concerne il modo del tradurre. Dal complesso del lavoro appare chiaro quanto il Bonghi debba ai suoi predecessori. Da notare che il Bonghi nella detta lettera lamenta di dover citare studiosi stranieri e non italiani, perchè «pur troppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa». La fatica del Bonghi, riferita ai suoi tempi, risulta perciò più meritoria e più apprezzabile.

Non ho creduto opportuno, invece, ristampare il Proemio «Dell'autenticità e dell'ordine de' libri metafisici di Aristotile»,*che è una dotta dissertazione. Mi è sembrato più utile aggiungere io nell'Appendice al volume* III *una* Nota sulle più importanti questioni concernenti la « Metafisica » di Aristotile, *dando lo stato della questione dal* Proemio *del Bonghi (naturalmente utilizzato) fino ai nostri giorni.*

Similmente ha creduto di poca utilità ripubblicare oggi la traduzione fatta dal Bonghi della Dissertazione sull'esposizione aristotelica della filosofia platonica *dello Zeller, aggiunta alla fine del volume. Quant'altro si trova nel volume contenente i primi sei libri della Metafisica è stato da noi ristampato.*

---

(1) Rosmini, *Epistolario*, Vol. XII, p. 77.

Naturalmente la traduzione del Bonghi si presta a discussioni sia di natura filologica che filosofica. Ho creduto doveroso rispettare integralmente il lavoro bonghiano e perciò non ho mutato nulla nè della traduzione nè delle note. Così il lettore ha sotto gli occhi genuinamente quello che il Bonghi ha scritto ed ha pensato. Solo nei casi in cui mi è sembrato strettamente necessario ho aggiunto nell'appendice alcune proposte di diversa interpretazione del testo. Così chi legge ha modo di confrontare dette proposte con la traduzione del Bonghi e decidersi secondo la sua competenza e il suo gusto (1).

Il Bonghi sia alla traduzione dei Dialoghi di Platone sia a quella della Metafisica vi si dedicò giovanissimo, poco più che ventenne. Per quanto concerne la Metafisica, il lavoro, con quasi certezza lo iniziò negli ultimi mesi del 1850, *cioè poco tempo dopo che conobbe il Rosmini a Torino* (*maggio* 1850) *e del quale fu subito dopo ospite a Stresa. Com'è noto il Bonghi si legò di devota e sincera amicizia col Rosmini, e col Rosmini, ad Alessandro Manzoni. Negli anni in cui traduceva Aristotile e continuava la traduzione di Platone è impegnato anche a difendere Rosmini dagli attacchi di laici e di ecclesiastici dalle pagine del* Risorgimento — *dove firmava col pseudonimo di* Tediato — *e del* Florilegio cattolico *di Casale, dove contrassegnava gli articoli con la sigla* B. *Lasciata Stresa si recò a Parigi e a Londra e in questi soggiorni con-*

(1) Di mio, dunque, nei tre volumi c'è (desidero distinguerlo non per me, ma per il Bonghi): a) questa breve *Introduzione*; b) l'ordinamento delle note e la trascrizione del manoscritto per la parte inedita (Libri VII -XIII fino al Cap. VI); c) la traduzione e le note del libro XIII (dal cap. VII) e del libro XIV; d) la trascrizione delle due memorie; e) la discussione col Rosmini intorno ad alcuni passi della Metafisica; f) la *Nota sulle più importanti questioni concernenti la Metafisica di Aristotile*; g) *Proposte di una diversa interpretazione di alcuni passi.* E ancora l'elenco delle *Opere e degli scritti filosofici di R. Bonghi.*

tinuò la traduzione di Aristotele, come risulta dal diario I fatti miei e i miei pensieri. *A metà dell'anno* 1855 *la traduzione era al punto in cui si è fermata, come, risulta dai passi riportati dal diario e da quest'altro in data* 16 *giugno* 1855: *«Ho ripigliato Aristotele che il Dümme (prete irlandese che era venuto a veder Rosmini) aveva fatto interrompere, ed ho ricomciato il Willm e il Pallavicino». Non troppo tempo dopo, a Torino cominciava ad interessarsi già della pubblicazione dei primi sei libri.*

Nello stesso tempo, per interessamento del Rosmini, tentava di conseguire a Torino la cattedra di filosofia, ma non possedendo titolo universitario, domandò l'aggregazione per titoli. Nel 1855 *l'Austria gli offrì la cattedra di filosofia nell'Università di Pavia, ma rifiutò per consiglio di Cavour. Accettò, invece, la nomina alla stessa cattedra nel* 1859 *fattagli dal Ministro Casati, cattedra poi trasferita a Milano. La vita politica però l'obbligò a lasciare l'insegnamento fin dal* 1861, *ma tornò a insegnare letteratura greca «senza stipendio» a Torino nel* 1864 *per nomina del Ministro Amari.*

Da queste brevi notizie, che ho voluto riportare come prova, e dalle pubblicazioni filosofiche di cui ho creduto opportuno ed utile dare un elenco, appare chiaro come le traduzioni di Platone e di Aristotile non siano per il Bonghi solo un esercizio da filologo o un semplice gusto da letterato, ma come invece s'inquadrino in quell'interesse che egli portò sempre per gli studi filosofici, che lo legarono tanto devotamente al Rosmini filosofo oltre che al Rosmini uomo.

Concludo queste mie poche righe con la certezza che le fatiche aristoteliche del Bonghi meritavano di essere rese tutte note e ancor oggi lette e studiate.

Pavia, Novembre, 1941-XX.

Michele Federico Sciacca

OPERE E SCRITTI FILOSOFICI DI R. BONGHI

1. - *Della forma dialogica di Platone* (estratto dai *Prolegomeni al «Filebo»*), Napoli, 1846.

2. - Libri neoplatonici sul bello: PLOTINO: *Del Bello*, Traduzione con proemio, *Museo di scienze e letteratura.* Vol. 12.o Anno 12.o, fasc. 47, Napoli, 1847.

3. - Dialoghi di Platone: *Il Filebo o del sommo bene*, volgarizzato a commentato (dedicato a Clemente De Curtis), Napoli, Stamperia dell'Iride, 1847, pag. 311.

4. - *Saggi di Filosofia Civile - Il concetto dell'anima umana. Quattro lettere a Terenzio Marniani*, (Ripubblicate nelle *Prime armi*, Zanichelli, Bologna, 1894), *Accademia di Filosofia Italica di Genova*, 1852.

5. - *Comunicazione sulla Psicologia di Rosmini*, letta all'*Accademia di Filosofia Italica, giugno*, 1852.

6. - *Prolegomeni del Filebo*, Parte 1.a, - Rivista, Torino, 1852.

7. - *Dell'Atto creativo.* Dialogo dedicato al Marchese di Cavour. *Saggi di filosofia civile*, tolti dagli atti dell'*Accademia di filosofia italica*, Genova, G. Grandona, 1853 (pubblicato di nuovo nelle *Prime armi*)

8. - *Metafisica d'Aristotile*, volgarizzata e commentata, dedicata all'Abate Antonio Rosmini-Serbati, Libri 1 -VI - Torino, Stamperia reale, 1854 P. CIV - 450.

(La prefazione è pubblicata anche nelle *Prime armi*).

9. - *Dello scetticismo. Opere di Michele Baldacchini*, «*Il Cimento*», Torino, 1855.

10. - *Opere di Platone nuovamente tradotte - Eutidemo - Protagora* (Dedicati ad Alessandro Manzoni), Milano. Francesco Colombo, 1857, pag. 376.

11. - *Delle relazioni della Filosofia colla società* - Prolusione, Milano, F. Vallardi, 1859, pag. 32.

12. - *Sunto delle lezioni di logica, scritto pei suoi scolari*, Milano, Colombo, 1860, pag. XVII - 76 (pubblicato di nuovo nelle «*Prime Armi*»).

13. - *Dialoghi di Platone tradotti*, dedicati a S. M. Margherita di Savoja, Regina d'Italia, Fratelli Bocca, Torino:

    a) Vol. 1. *Eutifrone*, dedicato a Donna Mariquita d'Adda, pag. 110. - *Apologia di Socrate*, dedicato a Donna Emilia Peruzzi, da pag. 110 a pag. 258 - *Critone o del dovere*, dedicato alla moglie, Carlotta Rusca, da pag. 258 a pag. 348, 1880.

    b) Vol. 11. *Fedone*, dedicato alla Principessa di Teano, pag. 420, 1881.

    c) Vol. 111. *Protagora*, dedicato alla Contessa Brandolin, pag. 336, 1882.

    d) Vol. IV. *Eutidemo*, dedicato alla Contessa Gabriella Spalletti, pag. XV-263, seguito dalla traduzione del primo libro delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotile da pag. 263 a pag. 592, 1883.

    e) Vol. V. *Cratilo*, dedicato alla Contessa Mariquita Arese, pag. XXXVI - 412, 1885.

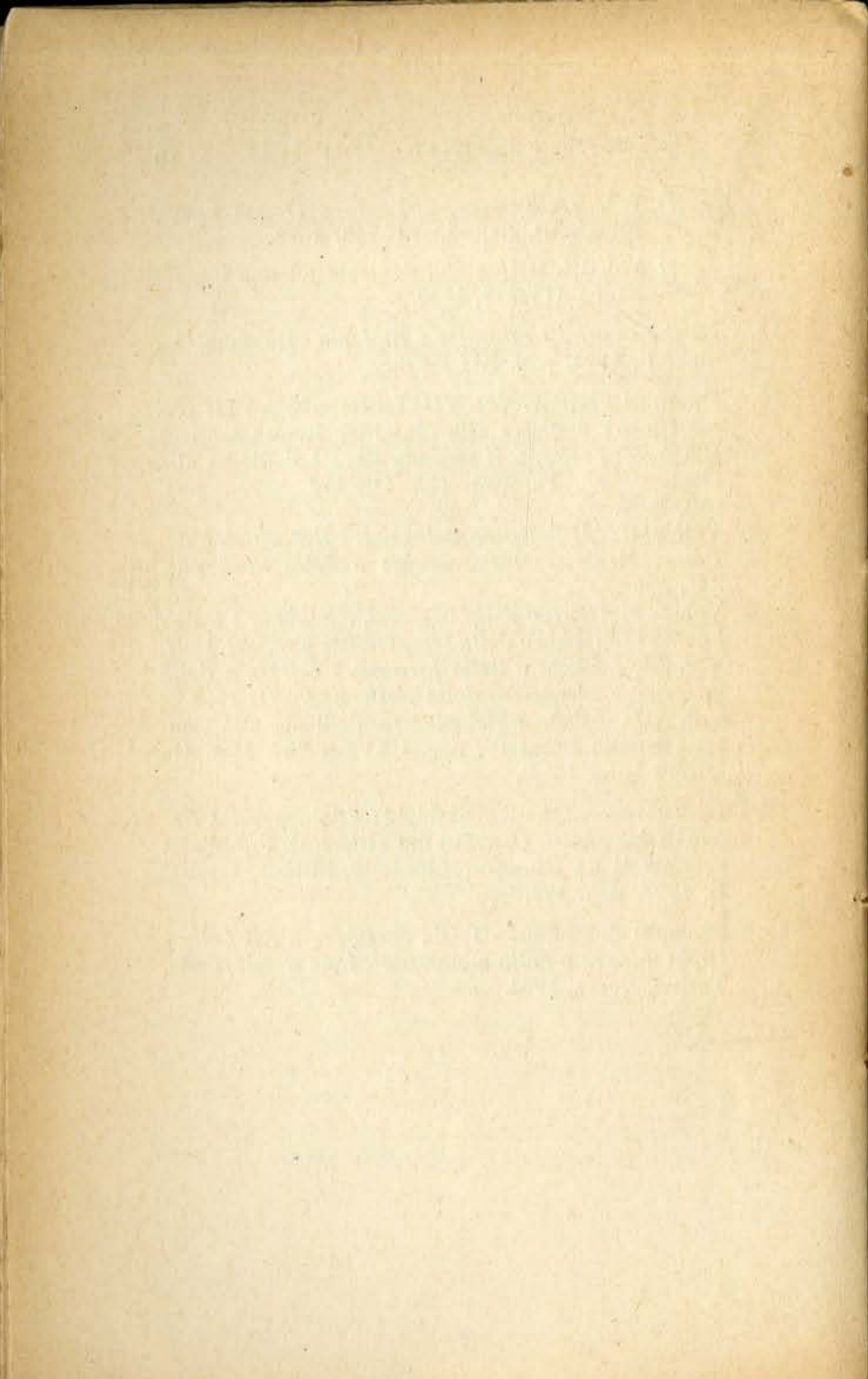
f) Vol. VI. *Teeteto*, dedicato a Donna Laura Minghetti, pag. LCVII-240, 1882.

g) Vol. IX. *Il Convito*, dedicato ad una ignota, pag. CXIV-273, 1888.

15. - *Le prime armi - Filosofia e filologia* - Bologna, Zanichelli, 1894, pag. XII - 472.

16. - Opere di Platone. Vol. VII. *La Repubblica* (*Il primo libro* è dedicato alla Marchesa Emma Iannace (28 Agosto 1894) e *il secondo libro* è dedicato alla Contessa M. Pasolini (22 Ottobre 1894), pag. 690, 1900.
Vol. VIII. - *Il Sofista o dell'Ente. - Il Politico o del Potere Regio. - Il Parmenide o delle Idee*, pag. 341, 1901.
Vol. X. *Il Fedro o della bellezza. Alcibiade* 1 *o dell'uomo - Carmide o della temperanza*, pag. 248, 1902.
Vol. XI. *Lachete o della fortezza. - Gorgia o della rettorica. - Menone o della virtù*, pag. 291, 1903.
Vol. XIII. *Filebo o del piacere*, dedicato alla Contessa Ersilia Locatelli, pag. CXVX - 237, 1896 (la lettera è del 1893).

17. - *Le Stresiane.* Quattro dialoghi: *Dialogo sulla lingua - Dialoghetti.* (Estratti dal «*Diario*»). Pubblicati e annotati da Giuseppe Morando, Milano, Cogliati, 1897, pag. 193.

18. - Dialoghi di Platone - *Ippia maggiore o del bello - Ippia minore o della menzogna - Ione o dell'Iliade*, Torino, Bocca, 1904.

LETTERA ALL'ABATE ANTONIO ROSMINI SERBATI

CARISSIMO ABATE MIO,

E' un pezzo ch'io vi voglio un gran bene; e voi non ne dubitereste se la vostra modestia vi permettesse di misurare quanto bene vi deva necessariamente volere ogni persona che vi conosce. Ora, pensate me che ho avuto per la vostra cortesia la fortuna di star insieme con voi tanto tempo; e di vedere davvicino, quanto bene s'unisca in voi la gentilezza del tratto colla serietà della vita, la costanza e la rigidità dei principii colla pietà e l'amore degli uomini, e, insomma, tutta quella bontà d'animo che vi sta dipinta sul perpetuo sorriso delle labbra, con quella grandezza d'ingegno che scintilla sulla vostra fronte alta e spianata.

Ma già a voi parrà che lodandovi così, io vi mostri bensì il bene che vi voglio, ma però senza nessun rispetto alla vostra indole e a' vostri desideri. Fortuna per me, che ci ho una migliore maniera di chiarire a voi e agli altri quanto ossequio ed affetto vi porti. Sapete che questa traduzione d'Aristotile l'ho cominciata per vostra istigazione e consiglio. Ora, io ne son venuto a capo così di farla, come di pubblicarne un primo volume, senza che mi fosse

venuta mai la tentazione d'adirarmi contro di voi. E c'era di che, vi so dire. Se un altro mi fosse stato cagione d'una fatica di questa natura, non so cosa gli avrei fatto. Ma il pensiero che eravate voi, mi rompeva ogni parola in bocca. E mi confortava quando qualcuno de' miei amici mi principiava a cantare, che la fatica non solo era grande come pur era, ma inutile affatto. L'animo mio pendeva a crederlo; ma mi soggiungevo poi: — Il Rosmini non m'ha detto così. E ripensando, trovavo che la ragione, com'è naturale, era dalla parte vostra. Di fatto, ne prendevo animo a rispondere poi alla mia volta io, e vedevo che chiudevo la bocca a que' miei provvidi amici. Inutile, dite voi, ma a che? Di certo, che la metafisica d'Aristotile non sarà buona ad accelerare nessuno de' progressi materiali della civiltà moderna: nè si pubblica per questo. Ma credete voi, — gl'incalzavo io, — credete voi, che siamo noi uomini diventati così da poco che dobbiamo prenderci maggior pena di trovare un modo più spiccio di accendere i zolfanelli che di capire tutta la storia e lo sviluppo del pensiero umano? Certo che i zolfanelli sono più vendibili; ma ci sarà niente di più degno e perciò di più utile che l'intenderci noi, noi in quello che siamo e in quello che fummo? E c'è libro — mi dicano — c'è libro che sotto questi due rispetti valga più e meglio della metafisica d'Aristotele? Della metafisica d'Aristotile, che dopo essere diventata una parte essenziale del pensiero greco, dopo aver formato il nocciolo della filosofia neoplatonica, dopo essere entrata insieme

con questa nella filosofia de' Padri, è stata il pernio principale della deduzione della teologia cattolica al medio evo? Della metafisica d'Aristotile, che ha esercitati tanti ingegni, che ha dato cagione ed origine a tante speculazioni da Teofrasto fino a Hegel? Ma non vi fate sentire; è cosa da barbari il disprezzare tutto quello di cui l'utilità non è pratica e palpabile; sconoscere ogni effetto, che non si sperimenti nelle regioni basse, umili ed abiette della vita; e dire, che non serva a nulla quello la cui opera ed azione è bensì immediata solo nella parte più eterea, alta, spaziosa, sublime, riposta della mente umana; ma è però tale che discende per vie non visibili al volgo in questa vita quotidiana, e ne informa i giudizi, ne dirige i passi, le voglie ed i fini. Sursum corda, *amici miei: e poi credete, che un libro difficile sia un così gran male? Volesse il Cielo che se ne leggessero di tratto in tratto. Io vi dico, che co' libri a cui ci avvezzano oggi, co' libri che si leggono come bere un uovo, si risica di temperarci così mollemente l'ingegno, che non si sarà più buoni a trovar nulla, neppure quella maniera più certa di accendere i zolfanelli. Sapete chi ha educati gl'ingegni moderni a quella potenza d'analisi, a quella costanza di ricerche, a quel vigore di logica di cui abbiamo fatta fin oggi una così felice e così feconda prova nelle applicazioni delle scienze fisiche? Ebbene, non mi gridate, perchè è il vero, e quando v'avrò detto che è un vero visto anche dal Condorcet, v'entrerà in grazia, di certo. Gli educatori sono appunto stati Aristotile e gli Scolastici. E vi so dire*

che di qui a qualche tempo — non determino gli anni — questa buona tempera dell'ingegno moderno avrà bisogno di essere affilata da capo; e tornerete, non ad Aristotile e agli Scolastici, ma a qualcosa di simile. E mettiamo che non ci tornaste per quel bisogno che dico io, ci tornereste per un'altra via. Ora, la civiltà nostra non pensa nè medita nè intende se stessa: va avanti difilato, aggiunge istrumenti ad istrumenti, mezzi a mezzi, scoperte a scoperte: ma bisognerà che si riassuma e si ripensi, e che l'uomo, ora come sbalordito di questo progresso d'ogni sorta di mezzi d'una miglior vita materiale, si ricordi daccapo di chi vive e di perchè viva; e che, ristucco d'andare avanti o costretto a fermarsi, si rivolga indietro, o intorno a sapere: cosa egli sia e dove vada? Allora, come s'è visto in Germania nel principio di questo secolo, gli studi speculativi torneranno in onore: e come colla speculazione dommatica è intimamente connessa la storica, quell'Aristotile rivorrà il suo posto. Sarà male allora che l'Italia sappia anch'essa o abbia un modo più facile di sapere, cosa fosse codesto Aristotile? Anzi, son troppo discreto a parlare in futuro; fin d'ora Aristotile ha un valore non pure storico, ma perfino dommatico in Italia come in Germania. Giacchè cosa mai è la filosofia del Gioberti tra noi, e quella dell'Hegel tra' Tedeschi, se non appunto le due forme diverse ed ultime del pensiero speculativo Aristotelico? Ah! fate viso di sbalorditi. Ebbene, sì ve lo ripeto. Il Gioberti e l'Hegel sono ancora Aristotile, e stanno per lui contro a Platone.

La vi par nuova, la vi par curiosa? Ci ho gusto. Non sapete come sia. Sta bene. Studiate dunque Aristotile, e toccate con mano che è pure uno studio utile a qualcosa. Qui, i miei amici si tacevano, persuasi forse, per cortesia. Ed io ho voluto ripetere a voi tutto quello che dicevo a loro, perchè l'avergliela potuto dire è parte dell'obbligo che ho con voi.

Ma, come dicevo prima d'entrare in questo discorso, non vi posso negare che questo lavoro, intrapreso per vostro consiglio, non sia qualcosa da farvi rinnegare la filosofia. Alle difficoltà che son comuni a tutti gli scritti antichi, e ne rendono rara l'intelligenza e difficile l'interpretazione, Aristotile ne aggiunge di sue. Si principii dal dire che le sue opere, quantunque studiate molto, pure non sono state sottoposte a quel diligente studio critico del testo, che ha ridotta a così certa e spedita lezione la maggior parte de' classici greci. Il Bekker, davvero, col confronto de' manoscritti e colla sua edizione del testo, ci ha fatti avanzare di molto; ma c'è ancora un gran distanza dalla condizione in cui si trova il testo, per nominarne uno, di Platone, da quello in cui si trova l'aristotelico. Eppure bisognerebbe che fosse al contrario; giacchè e per quello che se ne vede, e per quello che se ne sa, il testo di Aristotile ha più bisogno di medicine e d'empiastri di qualunque altro. Dunque, le più volte, bisogna prima assicurarci delle parole che ha dovuto scriver l'autore, per tentarne poi una interpretazione esatta e precisa. Di quanto maggiore

difficoltà sia questo nella metafisica, lo sa chiunque ha notizia del libro nel greco, o se non altro, delle relazioni intorno alla maniera in cui ci è stato trasmesso. Ed io vi dico in verità, che senza il Bonitz, il quale dopo pubblicate certe sue eccellenti osservazioni critiche nel 1842, *ha poi stampato nel'* 49 *un'ottima edizione della metafisica con un commentario lucidissimo, non avrei potuto in questa parte fare la metà di quello che ho fatto o ci avrei dovuto spendere il doppio della fatica che ci ho spesa. A ogni modo, d'una parte di questo lavoro meramente filologico ho dovuto dare un attestato; giacchè ne' punti di maggiore rilievo, ne' quali m'ero determinato a una tale o tal'altra interpretazione per avere adottata una punteggiatura o una lezione diversa da quella del Bekker, ho dovuto pure dire i miei motivi e le mie ragioni: e, come si indirizzano a un numero di lettori davvero minimo, soprattutto in Italia, gli ho detti ed esposti non in note a piè di pagina, ma in note alla fine di ciascun libro; dove chi le vuole, le andrà a cercare: e chi non ne senta il bisogno, potrà saltarle via senza esserne disturbato nella lettura del testo.*

Spero che anche a voi paia che alla maggiorità de' pochissimi lettori del libro d'Aristotile, basteranno le note a piè di pagina; colle quali ho procacciato d'ovviare a un altro genere di difficoltà, non meno serie e gravi. Appunto quello che fa che si legga e si traduca oggi, ha fatto che si leggesse e si traducesse e commentasse prima; e tutta questa serie di lettori, traduttori e commentatori ha ge-

nerata una moltitudine d'interpretazioni varie, diverse, le quali vogliono essere considerate tutte o la più parte, e tra le quali s'ha a scegliere, o al di là delle quali s'ha a proporre un'interpretazione. Cosa molto più difficile qui, che nei libri logici e fisici d'Aristotile: perchè qui la materia è più ardua, e non ha riscontri certi o riprove evidenti. Aggiungete che un libro scientifico non resta in autorità tra gli uomini per parecchie generazioni se non a un patto; ed è, che sia scritto di maniera che quantunque abbia un senso fisso e determinato, pure questo senso non ci sia espresso con tal certezza e particolarità, che non ci possano i varii pensieri de' filosofi trovare una immagine, ciascuno, del propio. Codesto è appunto succeduto alla metafisica. Tutti quanti i sistemi fino a Cartesio ci si sono specchiati dentro; e ci hanno più o meno riconosciuto il proprio viso. E per Aristotile, oltre di questa ragion naturale dell'effetto che dico, ce n'è stata una onorevole per lui, ma faticosa per noi. Le sue dottrine sono state tenute per assolutamente vere durante un lungo spazio di tempo; e da gente che pure aveva per vere e a miglior diritto tutto un altro ordine di dommi, che non erano punto scaturiti dalla filosofia aristotelica. Erano, dunque, obbligati, quando non potevano dedurre quelli con questa, di accomodare questa a quelli. Per loro, le conclusioni dommatiche d'Aristotile avevano un'importanza grandissima per se stesse, e non come l'hanno per noi, in quanto sono indizi e momenti storici della scienza speculativa. Di maniera che tutte quelle

parti della metafisica che contenevano informazioni e discussioni storiche parevan loro come dice lo Scoto (Conclus. p. 465) minus utiles et amplius toediosae; *appunto il contrario di quello che paiono a noi, i quali riserveremmo, in un caso, quelle due qualificazioni alle parti dommatiche, se anch'esse non ci diventassero storia.*

Ora, a cosa serve tutto questo? A dirvi quello che di già sapete; che nell'interpretare Aristotile la luce del sistema proprio dell'autore dev'essere distinta da tutti i riverberi de' sistemi altrui. Il che equivale a dire che non basta di conoscere tutte quelle interpretazioni varie, ma bisogna anche giudicare quali portino il segno d'un pregiudizio dell'interprete attinto d'altronde: e che perciò di tutto quel lavoro che s'è fatto di leggere i commentari, una gran parte dev'essere persa e trascurata. Ma quale? Qui giace Nocco, *direbbe il vostro padre Cesari. Il criterio, non c'è altra maniera di formarselo se non con Aristotile stesso: e bisogna portarlo già formato nella lettura de' commentari e servirsene per saggiarli. E per formarlo, c'è, mi pare, in genere un solo mezzo; l'uso continuo e meditato dell'autore che s'interpreta: così si contrae una certa parentela di mente per la quale si acquista l'abito d'intendere l'autore per il suo verso, di non diminuire nè ingrossare il valore della sua frase, di capire i nessi e gli sviluppi del suo pensiero. S'acquista come un senso intimo, del quale potete mostare e persuadere gli effetti, ma del cui processo se si possono scoprir poi le ragioni, non s'indovina*

prima la via. Ma c'è qualcosa se non di meglio, certo di più sicuro per gli altri in quanto alle interpretazioni de' luoghi singoli. Il nesso che un periodo, inteso d'una tale o tal'altra maniera, acquista con un intero ordine di nozioni e con tutto il sistema, e la riprova e il confronto de' luoghi paralleli sono il miglior criterio d'una interpretazione. Ma guadagnato, davvero, con quanta pena! Giacchè vi bisogna un esame accurato di luoghi a grandissima distanza l'uno dall'altro, senza farvi strascinare da quello che hanno di simile, a sconoscere quello che hanno di dissimile. Questa difficoltà, che per uno scrittore moderno già è grandissima, per un antico, Rosmini mio, non ho bisogno di dire a voi quanta e quale sia. Invece, vi voglio confessare che come nella parte filologica il Bonitz m'ha risparmiato il più del lavoro, così, in quanto al raccogliere i luoghi paralleli, me n'ha risparmiato moltissimo il Waitz; il quale nel suo eccellente commentario dell'Organo nel 1844, *ha messa grandissima cura in questo. Ma non voglio però col nominare solo il Waitz dar ragione di supporre che non deva nulla ad altri. Non sarebbe il vero; giacchè mi sono anche stati di grandissima utilità, così nel paragone de' luoghi come nell'intendergli, il Bonitz stesso col suo commentario; il Trendelenburg colla sua storia della dottrina delle Categorie* (*Berlin.* 1846), *e co' suoi Rudimenti di logica: il Brandis col primo volume del suo Aristotile* (*Berlin.* 1853), *e tanti altri, che ho citati puntualmente nelle note. D'Italiani, almeno moderni, ahimè, nessuno! E n'avrei avuta*

tanta voglia. Ma purtroppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa. Ci bisogna correre quasi sempre oltre mare ed oltre Alpi. E pure, perchè in questi intervalli del fare, non ci occupiamo a pensare? Perchè non prendere intanto colla coltura quel posto, che vogliamo tenere tra' popoli? Forse il non averlo è cagione, che ogni sorte di studi sia piuttosto giù in Italia; e questo con tanti altri è effetto della stessa causa. Forse; ma a me pare, che ciascuno dovrebbe spronar sè medesimo e sforzarsi a vincere, almeno in questo, la dura condizion della patria. I forti studi di qualunque natura sono buon preludio di forti opere.

Questa digressioncina non poteva venire meno a proposito di quello che sia scrivendo a voi, il quale siete così operoso e potente sostegno della nostra gloria scadente, ed uno di que' pochissimi a chi ancora il ben piace *nel bel paese. Ma sapete che le lettere non richiedono nè molta riflessione nè molto ordine: e perciò, poichè ho scritto, lascierò stare e pregherò voi di ridire coll'autorità vostra quello che ho detto io e che è pur vero. Intanto, mi basterà di tornare in via, e di continuare a dirvi tutto quello che ho fatto, per eseguire il meno male un'opera, principiata — mi piace di ripetervelo — a vostra istigazione.*

Dunque, di tutta questa parte che concerne l'interpretazione, troverete un saggio continuo nelle note a piè di pagina. Ci ho voluto mettere tutto quello che bisognasse e servisse a intendere il te-

sto. E se, non dico voi, perchè voi non avete che fare de' miei schiarimenti, ma chi si sia trovasse nel testo un periodo, che non gli fosse schiarito da mia nota, mi gridi e mi batta pure; che ci avrò gusto. Giacchè niente più mi dispiace che di non riuscire a quello che mi sono proposto; e mi sarebbe accaduto. Difatti, non c'è luogo buio che io non mi sia incaponito e scapato di far capire. Se qualche viluppo, qualche intoppo non l'ho visto e non l'ho perciò levato via, me ne duole.

Ecco poi, Rosmini carissimo, la maniera che ho seguito, e i limiti in cui mi sono tenuto nello scrivere queste note. Ci ho per lo più proposta e spiegata quella sola interpretazione che ho creduta migliore, dove m'è parso di non poter dire nè altro nè meglio, con parole altrui, dove altro e meglio, con mie. La varietà di interpretazione non l'ho notata se non ne' luoghi di rilievo; e oltre di que' moderni che già v'ho nominati, mi son servito, tra gli Scolastici molto di S. Tommaso, poco dello Scoto; tra quelli del secento, alcune volte del Nifo, parecchie volte dello Scaino, e di certi altri un po' più di rado. Non intendo di far qui una storia dell'interpretazione aristotelica; perciò mi basterà di soggiungere che di quanto l'Afrodisio, — fin dove è di certo lui, cioè dire fino al sesto libro — sta al di sopra ad Asclepio, di tanto S. Tommaso sopravanza lo Scoto. Davvero, lo Scoto m'è riuscito minore dell'aspettativa; non so delle altre sue opere; ma qui, nel suo commentario alla metafisica, dove non riassume S. Tommaso, ch'è quello che fa quasi

sempre, aggiunge sottigliezze vuote, e che di rado stanno sul sodo. Gran cosa, davvero, quel S. Tommaso! Che ingegno acuto e solido! Quanta chiarezza e temperanza! Non ci ha difficoltà che lo scoraggisca, non ci ha quistione che lo rispinga, non ci ha intoppo che l'arresti. Il cercare di capire non è per lui una curiosità, ma un obbligo: e lo sforzo dell'intelligenza lo mostra, ma non l'annunzia. Mai un ghigno, una maledizione, una burla, un'ira, un rimprovero, un riso per i suoi avversari di qualunque sorte: pronto sempre a discutere, sicuro e non baldanzoso delle sue armi. Peccato, che nella tradizione delle scuole e de' teologi — scusate che ve lo dica — sia rimasta più la sua dottrina che la sua maniera di difenderla, più i risultati delle sue ricerche che la ricchezza, il vigore e l'ostinazione e l'ardire della sua vena inquisitiva. Nel commentario della metafisica sono molte più le volte che indovina, di quelle che sbaglia il che non potrà non parere meraviglioso, a chi sappia quali erano le traduzioni latine da cui attingeva la cognizione del testo, o quanto poca potess'essere, mettiamo che ci fosse pure, la sua cognizione del greco. Quello che m'ha fatto molto maravigliare, e di cui non mi son reso conto pienamente, è come s'accordi in tanti luoghi coll'Afrodisio, senza però citarlo mai. L'accordo è tale, che non può essere casuale. So che non ha potuto leggerlo: ma credo — e non mi pare che ci cada dubbio — che dovrebbe avere avuta cognizione non meno del contenuto de' suoi commentari che del suo nome, da Averroè. E' un punto

speciale, forse d'un qualche interesse storico, che non ho i mezzi di trattare ora; e fortunatamente, il luogo non sarebbe opportuno. Dirò invece qualcos'altro su que' commentatori di cui ho citato il nome. Se il Nifo segue per lo più l'Afrodisio, e non ha davvero niente di nuovo, non è però così dello Scaino. Questo è stato davvero, il primo che si sia servito di un commento che ci resti, d'un metodo diverso dallo Scolastico nell'interpretazione Aristotelica. Il metodo Scolastico consiste nell'interpretazione solitaria di ciascun luogo mediante un criterio non prettamente Aristotelico, e non ha a fondamento — nè poteva — uno studio filosofico o filologico comparato del testo. La Scaino, quantunque abbia letti e studiati tutti quanti i commentari degli altri, pure non se ne contenta, e cerca il suo principale aiuto e sussidio, appunto come si fa oggi, in Aristotile stesso. Ma però badate che col dire che il suo commentario sia il primo in cui ci resti un esempio di questo metodo critico applicato alla metafisica, non voglio già intendere che sia stato davvero lui il primo a conoscerlo e praticarlo. Giacchè tutti i Peripatetici non Scolastici del cinquecento lodano un tal metodo e ne fanno vedere la necessità. Basterebbe, chi non ne fosse persuaso, leggere la prefazione d'Ermolao Barbaro al suo corso sopra Aristotile, che si trova tra le opere del Poliziano: non ve la trascrivo, perchè già di cose superflue per voi ne ho scritte parecchie; e vedo, a una certa smania che mi sento di cicalare, che ve ne dovrò dire parecchie altre prima di finire.

E per ora, di certo, vi devo continuare a dire cosa ho inteso fare colle mie note dichiarative. Prima, dunque, diminuire l'oscurità al testo, per quanto si poteva: poi, notare ne' luoghi di maggior rilievo la varietà dell'interpretazione: infine, dare una notizia, dal quarto libro in poi, delle questioni Scolastiche di maggior grido, suscitate dalla metafisica. La ragione della questione c'era, e il vederla suscitata è prova indubitabile, che il pensiero del testo non è abbastanza certo, concreto, compito e determinato. Se però le questioni mi pare che interessino, le soluzioni Scolastiche non sono di veruna utilità, e non le ho se non accennate e di rado: mai poi i ragionamenti co' quali ci arrivavano. Così nelle soluzioni come ne' ragionamenti, sopratutto per le questioni posteriori a S. Tommaso, c'è qualcosa di così sottile, di così evanescente, di tanto estrinseco alla materia di cui si tratta, di così spostato, di così discosto dal reale, di così meramente dialettico, che ci costa moltissima fatica il tenerci dietro e non se ne coglie poi nessun frutto. Di più, le soluzioni non si potrebbero capir bene scompagnate dagl'interi sistemi di quelli che le hanno difese ed adottate: il che equivale a dire, che in una nota ad un periodo di Aristotile sarebbero affatto fuori di luogo.

Voglio che osserviate — è una cosa di cui mi compiaccio — che nelle mie note non ho mai detta ingiuria a nessuno. Cosa tanto rara tra' commentatori, quanto tra gli uomini di lettere, e, dicono, tra' teologi. Ma per i commentatori, credo io, ha una ragione tutta speciale. Gli uomini — l'ho sempre

visto — sono in un grandissimo e continuo sospetto per le qualità che credono siano lor negate dagli altri: perciò di quelle che loro accordano, non si danno pena, ma per le altre fanno di tutto, operando, parlando, scrivendo, per persuadere a sè e agli altri che proprio quelle qualità che non gli si vogliono riconoscere, le son quelle che loro hanno in supremo grado. Questa è la ragione per cui ogni commentatore è in una perpetua smania di mostrare a tutti che quella vena inventiva la quale appunto crede che gli sia negata, a' suoi confratelli forse manca, ma lui, di certo, per un caso strano, l'ha. E gli pare un mezzo adatto a questo lo strepitare contro tutti i suoi predecessori, gridando a gola piena che non hanno visto niente, che hanno saltato a piè pari, che si sono affogati in un bicchier d'acqua; e cose simili. Ora, io dichiaro che per me non ce n'è nulla: non ho avuto bisogno d'una gran vena per fare un commento alla Metafisica: ho adoperato molto i miei predecessori, e se si vuole, sono uno sgobbone. Un lavoro di questo genere, se non esclude, certo non richiede originalità d'ingegno: ma profondità nel pensare, acutezza nel discernere, esattezza nel concepire, chiarezza nell'esprimerci, diligenza nel confrontare. Ora, come non s'è proprio obbligati in coscienza a poter scrivere i Promessi Sposi *o il* Nuovo Saggio, *quelle qualità, chi le avesse, basterebbero alla riputazione d'un galantuomo.*

Ma, dite voi, con tutte queste note d'ogni sorte non s'arriva a far capire Aristotile altro che ne' par-

ticolari: bisogna poi dare un concetto dell'intero sistema nella unità e totalità sua. Appunto, ci avevo pensato: e m'è parso che questo lavoro, fuori che per una parte, dovessi conservarlo per l'ultimo; e condensarlo tutto in un intero volume, nel quale avrei non solo esposto tutto il contenuto della metafisica d'Aristotile, ma cercato anche di rilevarne il valore dommatico e il significato storico, connettendolo con la storia antecedente e successiva della scienza. Di certo, questo volume l'avrete, dopo avere però visti prima gli altri che conterranno i susseguenti libri della Metafisica annotati e discussi nella stessa maniera. Non mi pare che si possa dissentire che bisogni prima averla rovistata in ogni suo particolare, e poi cercare di ripigliarla e ripresentarla nella vita che l'anima. Da una parte in fuori, dicevo. Di fatto, c'è un tuttinsieme che s'ha pure a mostrare, se si vuole che le interpretazioni particolari sieno intese davvero: ed è quel tanto che serve a intendere il nesso e l'ordine de' libri metafisici. Questione necessaria anche per altre ragioni che voi sapete, e che non devo ripetere qui, per averle già dette a chi non le sapesse, nel mio proemio. Ora, fortunatamente, l'è questa una tal questione che non si può risolvere senza toccare del contenuto della Metafisica appunto quel tanto che può servire all'intelligenza de' particolari punti di dottrina.

Come poi, volendo unire in un volume solo a parte tutto quello che concerneva la storia della metafisica, non mi son data molta pena di commentare i giudizi storici d'Aristotile de' quali, chiari

già da sè, non si poteva indicare tutto il valore ed il senso se non trattandogli uniti, m'è parso anche bene, perchè fin d'ora non mancasse a questi volumi nulla di ciò che si può desiderare per intenderne il contenuto, di aggiungere in fine di ciascun volume delle dissertazioni speciali sopra punti storici di maggior rilievo. M'ero proposto di farle io; ed avevo scelto per il primo volume l'esposizione aristotelica della dottrina platonica. Ora, per dirvela come sta, ho trovato il soggetto così bene e pienamente trattato dallo Zeller, che mi son persuaso facilmente di non sapere, nè potere far meglio. Perciò ho data tradotta la dissertazione dello Zeller; e a farlo ci ho poi visti, forse dopo d'essermici deciso, due vantaggi. L'uno di dare qualche notizia agli Italiani della maniera tedesca d'esposizione in queste materie: la quale mi pare eccellente, perchè vi fa quasi assistere all'origine e al processo della convinzione che s'è formata l'autore sul punto di cui tratta. L'altro taceam ne an praedicem? *Lo dirò pure, quantunque non vorrò più dire che sia un vantaggio, se prima non m'avrete detto voi d'esserci riuscito. Dunque, ho voluto provare se si potesse tradurre un libro tedesco in un italiano facile, chiaro, preciso e netto.*

Ma tutte le difficoltà e tutti i lavori de' quali ho discorso finora non sono nulla al paragone di quello che vi devo dire. Giacchè l'impaccio maggiore è di tradurre in lingua italiana. Ora, come dice un grandissimo amico vostro, è la bellezza di cinquecento anni che si questiona cosa e dove sia: e la battaglia

non è interrotta se non di tratto in tratto dalle grida di certuni i quali esclamano che si smetta pure una volta perchè loro non saprebbero cosa fare di quello che l'un partito o l'altro guadagnerebbe. Costoro, pretendono che quelli che questionano, sono de' pedanti, quasi la pedanteria non consista invece nell'ostinarsi a dir risoluta una questione che non lo è punto. Ma lasciamo stare la questione; qui sarebbe fuor di luogo davvero. Tra quelli che riducono la lingua una Babilonia e quelli che la fanno un cadavere; tra quelli che c'introducono una infinità di principii viventi e quelli che amettono che ci abbia abitato una volta un principio vitale, ma se ne sia ito via e la casa sia vota da un pezzo, ho scelto un partito di mezzo, ma con un criterio, come non sogliono averlo i partiti di mezzo, rigido, continuo e certo. E dico male — ho scelto; perchè l'ho accettato bello e formolato da quell'amicissimo vostro, che chiamerei mio maestro se lo scolaro non gli facesse vergogna; a me non ispetta, se non l'averlo adoperato e male. Io non ammetto, dunque, per frasi e parole buone da scrivere, se non quelle che sono attualmente nell'uso fiorentino; e non vorrei derogare alla regola se non ne' casi in cui quell'uso non m'offrisse davvero nulla d'adeguato al mio concetto: in questi casi, procurerei di trovar quella parola o quella frase che avesse, a ogni modo, maggiore probabilità d'entrare in quell'uso. Tutte le osservazioni che mi si faranno conformi al mio criterio, le accetto volentierissimo: perchè lo scriver bene, in quanto alla lingua, è un'osservanza d'infi-

nite proprietà: e ci sono de' gradi; chi più ne osserva, scrive meglio. Le osservazioni d'altro genere son perse: giacchè, invece, dovrebbe chi volesse, discutere del criterio.

Ma la lingua, per la natura stessa del soggetto del libro, non è il maggior impaccio del traduttore; quello che m'è stato e mi par più difficile, è di fissarsi lo stile adattato a tradurre Aristotile. In tutte le lingue c'è la capacità di tutti gli stili: e il lavoro vero del traduttore, quello che gli dimanda non solo fatica e diligenza ma sentimento dell'arte e forse qualcosa di più, consiste appunto nel trovare nella lingua e nello spirito proprio quella vena di stile, che l'autore ch'egli traduce, ha trovata nella lingua e nello spirito suo. Giacchè una forma, un'idea di stile non adopra per concretarsi gli stessi mezzi, gli stessi espedienti, gli stessi sussidi in due lingue. C'è dove per essere simile, dovete variare; dovete seguire. Questo, in astratto, non si può dire più di così; la questione di fatto è risoluta dal fare e non per teorica, ma d'istinto. Ora, se si vuol tradurre un antico de' buoni, non si può mancare di stile; giacchè l'antico l'ha: e a levargliene, gli levate la vita; e non gli fate, traducendo, il ritratto, ma la maschera. E Aristotile ha stile quanto chi si sia; di maniera che per dirvi perchè io l'abbia tradotto come ho fatto, bisogna ch'io vi dica, quale mi è parsa la natura e la qualità del suo stile.

Gli Scoliasti distinguono con due caratteri lo stile d'Aristotile, la varietà e la concisione. E sono, a parer mio, i veri: ma come s'hanno a capire? Mi

è parso, Rosmini mio, che il primo consista nell'aver spogliato lo stile d'ogni forma anticipata; o altrimenti, nell'avere rinunziato a sviluppare ogni pensiero in una forma prestabilita. Di fatto, è appunto questo il carattere più spiccante della prosa d'Aristotile paragonata con quella de' prosatori del secolo di Pericle, eccettuato Platone. Ne' quali una serie di nozioni è ordinata rilevando prima l'opposizione principale che la divide in due o più gruppi: e ciascheduno di questi gruppi, da capo organizzato alla stessa maniera. Si vede soprattutto in Tucidide: e mi basta accennarlo. In Aristotile, al contrario, non c'è nulla di tutta questa arte. Il pensiero è esposto come viene, in una serie continua e sopra una linea sola, con periodi, ora lunghi, ora brevi, concatenati, riguardo alla forma, solo esternamente, e senza costituire un organismo complesso ed unico. Perciò lo stile è vario, non fissato e gettato in un modello. Da questo carattere dipende quel difetto, che gli Scoliasti chiamano l' ακατάλληλον o la mancanza di corrispondenza *nella frase. Giacchè parecchie volte Aristotile d'una serie che ha enunciata tutta, ritiene nel corso del ragionamento che segue, solo un membro, senza accennare grammaticalmente che abbandona per il momento e lascia stare gli altri; ovvero, annunzia nella forma grammaticale della frase che un pensiero che esprime, appartiene ad una serie e ne forma un membro o una divisione, ma non si dà pena di accennare le altre parti della serie. Talora, la dipendenza intima che ci è tra le varie parti d'una serie di nozioni, non*

l'esprime lui a quella maniera già detta degli altri prosatori greci; invece, non compie grammaticalmente l'espressione del pensiero principale, e lasciatolo così in sospeso, ci connette tutti i pensieri subordinati che dipendono dal primo e servono sia a schiarirlo, sia a dedurne il contenuto. Perciò sono così frequenti in lui gli anacoluti, *e le costruzioni interrotte.*

Cosa poi sia la concisione, *è chiaro per sè; ma vi ricordate forse, ch'io vi ho detto parecchie volte — e voi m'approvaste — che la concisione in Aristotile non consista principalmente nella espressione di ciascun concetto, ma nella rapidità de' nessi, co' quali passa da un concetto all'altro. Da questo carattere deriva quell'altro vizio, che gli Scoliasti rimproveravano al suo stile: cioè dire* l'oscurità. *Voi sapete però quanto poco questa ragione così semplice abbia soddisfatto i commentatori d'Aristotile: e come sono andati pescando i motivi più riposti, perchè l'abbia voluto essere. E' uno sciupio di tempo — e il vostro è prezioso — il tener dietro a tanti arzigogoli che si son fatti; e perciò lascio stare. Aggiungo solamente, che quella rapidità di deduzione è una delle più gravi difficoltà di Aristotile: tanto che se s'arriva ad afferrare la dipendenza logica de' suoi concetti, s'è fatto poco meno che tutto. E non è facile; perchè quantunque in greco s'esprima con una particella ogni qualunque maniera di nesso logico, pure il significato della particella non è così certo e preciso, almeno in tutte le sue sfumature, che basti da sè a fissare la natura di quel nes-*

so: e perciò bisogna tanto aiutarsi con l'intelligenza del nesso a capire la particella, quanto col significato delle particelle a capire il nesso.

Se non che concisione, varietà *e simili caratteri, non m'è mai parso che per quanto si moltiplichino, si distinguano, si determinino, si riuscirebbe a dar un'idea vivente e concreta d'uno stile. Per farlo, bisogna lasciar da parte queste qualificazioni vote ed astratte, e afferrarle, se è possibile, nel principio che le muove e le determina. Ora, qui — ed è naturale per la natura della critica antica — gli Scoliasti ci lasciano. Io, per dirvela a un tratto e senza stenti, credo che codesto principio stia nella disposizione d'animo colla quale Aristotile si metteva a scrivere; ed era d'uno che non aveva pensato solitariamente e da sè, ma che discuteva co' suoi avversarii e comunicava di giorno in giorno co' suoi discepoli le sue difficoltà e le sue soluzioni. Perciò il suo pensiero non si esprimeva nè nella forma rettorica de' prosatori del tempo suo, nè nella forma ordinata, pacata e piena de' buoni o, altrimenti, de' pochi scrittori di scienza de' nostri giorni. Conservava, scrivendo, l'agitazione del discorso: e ne riteneva gli andamenti subitanei, rapidi, sforzati, violenti e disordinati. Lascia vedere lo sforzo d'un pensiero che si vuol fare intendere ed accettare; che è stato contrastato e difeso. Formola la soluzione con un sospetto perpetuo dell'obiezione: la quale perciò, interrompe l'esposizione, accenna e scansa. Gli basta quella unità che il suo pensiero acquista dallo scopo a cui mira; ed una unità meramente ar-*

tistica la disprezza. Cerca una formola netta, chiara, precisa, che impedisca il cavillo di chi lo sente. Rigetta la metafora; perchè abbuia e complica; e difatti ne censura l'uso in Platone. Richiede la parola adeguata e che esprima reciso e crudo e ben limitato il concetto; e difatti, accusa Empedocle di balbutire, perchè concischia e non incide. Tra le parole presceglie le più comuni; evita gli astratti, ed esprime perfino le nozioni più scientifiche con parole e maniere volgari. Frizza talora, ma di rado e di corsa: e quando il frizzo fortius ac melius secat res, *e riesce a mostrare d'un tratto quanto di leggiero e di non fondato ci sia nel discorso di un avversario, o in una opinione comune. Insomma, lo stile d'Aristotile, a dir tutto in una parola, è un dialogo, condensato e rapidamente accennato a cui mancano le persone; e in cui la discussione non prende una forma artistica al di fuori, ma* intus alit totamque infusa per artus.... agitat molem.

E qui vi chiederei scusa e farei punto, se non credessi di dovervi rendere maggior conto di quello che ho detto più su, che Aristotile scansa gli astratti e le parole tecniche, e predilige le comuni. Ora, non solo a chi ha studiato Aristotile negli Scolastici, ma anche agli altri parrà forse che appunto il contrario sia il vero. Per isbrigarmela, potrei dire che l'osservazione è del Leibnizio nella prefazione al Nizoglio. Aristotile, nota lui, non suol dire la quantità, *la* qualità, *la* relazione; *ma il* quanto, *il* quale, *l'a* qualcosa: *e ne lo loda, ed aggiunge — non si crederebbe — che i vocaboli indicanti astratti, e i tecni-*

ci che chiama privati, *sono perniziosissimi, e tanto meglio si scriverà sempre, quanto meno si saranno adoperati. Potrei anche aggiungere un fatto, ed è che la più parte di que' vocaboli astratti, che prevalsero poi nella filosofia greca, sono posteriori ad Aristotile. Ma ci ho una dichiarazione breve da fare alla formola la più apparente lontana dall'uso che si trovi in Aristotile; dietro la quale si vedrà come anch'essa confermi la mia opinione, e dia il bandolo,* a fortiori, *per ispiegare tutte le altre simili espressioni d'Aristotile. Quello che ora da noi si direbbe* essenza ideale sostanziale, *non è espresso da lui con una parola, ma bensì colla frase* τί ἦν εἶναι;- che era essere? - ; *e la costruzione col dativo, non col genitivo: dice, cioè:* che era essere all'uomo?, *non* che era essere dell'uomo? - *Ora, perchè quell'imperfetto e quale è la ragione di codesta formola? E' questa, mi pare. Aristotile ha elevata ad espressione scientifica la maniera più immediata e comune d'intendere l'essenza ideale: che è di capirla come preesistente d'un'anteriorità non solo logica, ma di tempo alla sussistenza reale della cosa. Questa maniera volgare di concepirla doveva anch'essere prevalsa nelle scuole per via della filosofia platonica, che concepiva* l'essenza *appunto come qualche cosa di* preesistente. *Ha una simile ragione la formola* cosa è, *con cui si esprime non solo l'essenza ideale e sostanziale, ma ogni determinazione costitutiva d'un reale, e nelle parole* categoria, accidente, specie *e tante altre, che non sarebbe il tempo nè il luogo di esaminare e di noverare qui. Ed era naturale: il*

carattere d'un linguaggio scientifico formato in compagnia e discutendo, è appunto questo, di discostarsi il meno possibile dalla lingua comune: invece, un linguaggio scientifico formato da uno solo o in una consorteria piccola e dissociata dal resto del mondo, è appunto il contrario: arbitrariamente tecnico e affatto convenzionale. I pericoli di questa seconda maniera di linguaggio sono grandissimi: e gli hanno sperimentati gli Scolastici a' giorni loro, e gli Hegeliani a' nostri. Si finisce col non intendersi: perchè si chiede troppo alla memoria, e più e più ogni giorno. Sia come si sia — giacchè anche questa discussione sarebbe fuori di luogo — gli Scolastici furono, per un caso strano, aiutati a cader nella fossa da Aristotile stesso, senza nessuna sua colpa. Giacchè le frasi sue vicine al linguaggio comune e attinte ad esso, voltate in latino diventarono barbare: e parecchie parole, mantenute co' radicali greci, riuscirono aliene dalla lingua parlata. Di lì due sorgenti non povere di tecnicismo. Aggiungete che le frasi talora erano tradotte a sproposito; e perciò senz'altro fuor di quello che gli si appiccicava per forza di memoria e per una convenzione non esplicita, nè netta. Così il τί ἦν εἶναι *tradussero* quod quid erat esse: *due spropositi; giacchè il* τὸ *o l'articolo del quale è preceduto ordinariamente nè fa parte della frase nè equivale a* quod. *Fu perciò fortuna, che prevalesse per indicare la nozione del* quodquiderat esse *una parola astratta d'invenzione scolastica e delle più*

felici — quiditas —: *parola della quale mi son servito; giacchè adoperando* che era essere, *quantunque avrei resa a parola la formola greca, pure mi sarei allontanato dal genio della lingua mia: il che Aristotile non avrebbe fatto nella sua. Invece, tutte le altre formole l'ho volgarizzate alla lettera: ed ho detto il* che è, l'a qualcosa, *giacchè non ci ho trovato nulla di molto difforme dal carattere e da' mezzi della lingua italiana. In tutto il resto ho tentato di ritrarre tutte le altre qualità dello stile d'Aristotile, dopo essermene fatto succo e sangue e contratta una certa conformità di animo e di mente. Ho usata, come un grammatico in un frammento pubblicato dal Kopp (Rhein. Mus* - III. 1) *dice che faccia Aristotile, una lingua pura com'è però al tempo mio e quale m'è parsa correre oggi nel solo luogo nel quale è parlata tutta. Mi son servito di parole precise e volgari; punto metafore e contorcimenti; nessuno odore di poesia. Sono stato conciso fin dove la chiarezza me lo permetteva in italiano, che è un po' meno di quello che lo permetta nel greco. In somma, ho procurato di rendermi conto sempre di quello che Aristotile vuol dire e della maniera con cui lo dice.*

Son riuscito? Lo spero, di certo, ma non oso crederlo. Tutto questo ve l'ho scritto, perchè vi costi minor tempo il farmi il processo; giacchè dopo avervi spiegato partitamente tutto quello che intendevo di fare, vi sarà facile, se vi pare, di dirmi, ricominciate da capo, giacchè non vi si può lodare se non della buona intenzione. E mi basta; perchè non

s'è obbligati ad altro: quantunque, per dirvela, non ricomincierei. Vi prego poi, a ogni modo, di dirmelo il parer vostro; perchè se non me lo dite voi, forse non saprò mai cosa io m'abbia saputo fare: giacchè in Italia a chi si incaponisse in questa specie di studi, gli accade di esserci seppellito sotto da' suoi compaesani e di non sentirne mai, in vita sua, una parola nè di biasimo nè di conforto. Pazienza! Mi consolerò pensando, che col fare questo lavoro ho seguito il vostro consiglio e che per parte mia non ho mancato a nulla di quello che credevo necessario per fare il meno male.

A rivederci, tra giorni, a Stresa. Intanto vogliatemi bene e credetemi

Tutto vostro

Torino, 22 luglio 1854.

RUGGIERO BONGHI.

LIBRO PRIMO

SOMMARIO

I. — Derivazione naturale della sapienza e attitudine che ci ha l'uomo. §1-2. — Concetto suo, rintracciato ne' giudizii volgari e dimostrato mediante le similitudini e le differenze dell'esperienza e dell'arte. § 3-7 — Come gli uomini progrediscono nell'acquistarla, e in quali condizioni ci si applichino. § 8. — Concetto generico della sapienza che si ritrae da' giudizii volgari esaminati. § 9.

II. — Ricerca del concetto specifico della sapienza o filosofia. § 1. — Si rintraccia ne' giudizii volgari intorno al sapiente o al filosofo. § 2. — In quale scienza si riscontrano gl'indizii cavati da questi giudizii. § 3. — Concetto della filosofia: scienza dei primi principii. § 4. — Sua origine e suo carattere speculativo. § 5. — Dubbio, se l'uomo la possa raggiungere. § 6. — Si scansa, e si prova che sia la più nobile e divina tra le scienze. § 7. — Fine speculativo della filosofia: il pensiero si appropria il suo oggetto, e partito dalla meraviglia che gli generava la natura fisica e matematica, riesce a comprenderle come necessarie e razionali. § 8. — Conchiusione. § .9

III. — In quanti sensi si piglia la parola *causa*. § 1. — Come questi sensi non siano stati visti tutti a un tratto, e quale prima. Causa materiale. § 2. — Variano le opinioni intorno alla qualità e al numero de' principii materiali. Talete. § 3. — Anassimene, Diogene, Ippaso, Eraclito, Empedocle, Anassagora. § 4. — Come si scopra la causa motrice e che non si possa identificare colla materia. § 5. — I filosofi che ammettono un soggetto unico, non sanno scorgere quale sia quest'altra causa, parte per non averle

badato (Ionici antichissimi), parte per averne, disperati di trovarla, negati gli effetti (Eleatici). § 6. — I filosofi che ammettono più soggetti donde le cose siano generate, attribuiscono ad uno di loro la virtù motiva. § 7.

IV. — Come si andasse scorgendo la necessità d'un'altra causa oltre le due surriferite. §1. — Chi l'abbia scorta prima. § 2. — Modo imperfetto di scorgerla e la sua confusione colla motrice. § 3. — Se se ne trovi il primo barlume in Parmenide e in Esiodo: si sospende il giudizio. § 4. — Come, dietro la confusione della causa finale colla motrice, Empedocle ha, per l'apparente necessità di duplicare la prima, duplicata anche la seconda. § 5. — Limitazione di quelle prime filosofie e per la scarsezza dei principii da cui partivano, e per la poca o nessuna coordinazione e connessione scientifica dei dati sperimentali co' loro principii. § 6-7. — Si prova in Anassagora. § 8. — Ed in Empedocle. § 9.— Regresso che fanno, sotto un rispetto, Leucippo e Democrito verso la prima filosofia ionica, scancellando la causa motrice: quali due cause materiali suppongano: loro peculiarità nella determinazione del *non-ente*, concepito anch'esso come *ente*. § 10.

V. — I Pitagorei: sorgente nuova della loro filosofia. § 1. — Occasioni e motivi. § 2. — Scarsezza e applicazione arbitraria del loro principio. § 3. — Il quale, come gli altri fino ad ora esaminati, s'ha a concepire come causa materiale degli esseri. § 4. — Varietà del sistema pitagoreo: dieci coppie di principii. § 5. — Che questa variazione dev'essere stata cagionata dalla filosofia di Alcmeone: perciò non appartenere a Pitagora; e che, ad ogni modo, non mostra che ci sia stato progresso di distinzione nel concetto della causa, intesa sempre come materia. § 6. — Si cerca se nelle differenze fra la filosofia ionica e l'eleatica, si possa scovrire il concetto d'altra causa che della materiale. § 7. — Si vede in Parmenide il concetto della causa ideale, distinta dalla materiale e dalla motrice. § 8-9-10. — Ricapitolazione. Filosofia ionica § 11. — Maggiore vigore speculativo e novità della filosofia italica. Punto principale della diversità della filosofia pitagorica da tutte le altre: ammettono la generazione come gli

ionici, e a differenza degli Eleatici: ma negano la corporeità dei principii, e li concepiscono astratti. § 12. — Indotti così a confonderli con le cause di cui sono il concetto e che ne sono gli effetti, sono i primi a cercare l'essenza delle cose nella loro definizione, e a scoprire una prima traccia della causa ideale. Imperfezione della loro speculazione e assurdo in cui cadono per l'indeterminazione e l'astrattezza soverchia de' loro principii. § 13.

VI. — Filosofia platonica: le sue fonti, l'eraclitea e la socratica. § 1. — Sua dottrina fondamentale: le idee differenti dai sensibili, che ne derivano l'essere e il nome. Ciascun gruppo univoco di sensibili partecipa ad un'idea che gli è equivoca. § 2. — Sua similitudine colla pitagorica. § 3. — Altra dottrina fondamentale platonica: entità matematiche, differenti da' sensibili e dall'idee, e tramezzanti tra loro. § 4. — Principii delle specie o numeri ideali, l'*uno* e il *grande* e *piccolo*. § 5. — Similitudini e differenze di queste dottrine colle corrispondenti pitagoriche. § 6. Ragioni delle differenze. § 7. — Come tutte queste dottrine siano contrarie alle migliori analogie a priori ed a posteriori. § 8. — Ricapitolazione della dottrina platonica. Vi si mostrano esplicitamente solo la causa ideale e la materiale: non vi si spiegano nel loro aspetto proprio la motrice e la finale. § 9-10.

VII. — Frutto della ricerca storica. Nessun filosofo si è opposto ad una causa diversa dalle quattro d'Aristotile. § 1. — Riassunto de' modi in cui s'è concepita la causa materiale. E prima di quelli che l'hanno ammessa con altre: poi di quelli che l'ammettono sola. § 2. — Causa motrice. § 3. — Causa ideale, vista men chiaramente delle due prime, perchè, essendo stata vista solo da platonici, non fu da loro distinta bene dalla causa finale. § 4. — Causa finale, non ravvisata in sè medesima. Mescolata, sia colla causa motrice, § 5. — sia coll'ideale. § 6. — Due risultati della ricerca. Certezza intorno al numero e qualità della causa, e intorno all'oggetto generale della scienza. Trapasso alla ricerca seguente. § 7.

VIII. — Si esaminano le opinioni dei filosofi, contrapponendole al vero. Errori di quelli che ammettono un unico principio ma-

teriale corporeo. § 1. — E' insufficiente. § 2. — Disadatto alle funzioni che gli si attribuiscono, perchè scompagnato dal principio del movimento. § 3. — Arbitrario, e non attinto nello studio della natura. Modo vario in cui se ne può formare il concetto. Quale sia la veduta, che, quantunque non espressa esplicitamente, deve aver diretto i filosofi nella scelta del loro principio corporeo. § 4. — Quale, secondo un'altra veduta, avrebbe potuto essere il principio. § 5. — Le stesse ed altre difficoltà si possono fare a quelli che, come Empedocle, ammettono più principii. La sua concezione di quattro elementi assoluti, non è conforme alla natura. § 6. — Nè determina scientificamente la causa del moto: e i quattro suoi elementi tolgono ogni alterazione, per la mancanza di un principio unico, ricettivo dei contrari, in cui essa si possa fare. § 7. — Anassagora, inteso sottilmente, ammette solo due principii. § 8. — Aspetto che mostra il sistema, preso a parola, diverso da quello che acquista considerato profondamente. § 9. — Deduzione di questo nuovo aspetto. § 10. Similitudine sua, in questa forma, con quello delle scuole platoniche. § 11. Maggiore comprensione della filosofia che ha riguardo all'ente sensibile non solo, ma ancora all'insensibile. § 12. — Principii dei Pitagorei più larghi ed elevati di quelli degli Ionici. Pure, non ne sanno cavare una teoria dell'ente non sensibile, e se ne servono per spiegare solo l'ente sensibile, che, per la natura de' loro principii astratti e formali, concepiscono in un modo astratto e formale, senza penetrarne l'essenza propria o saperne trovare le condizioni. § 13-14-15. — Impossibilità d concedere loro l'identità che asseriscono tra principii delle cose e le cose stesse. Progresso, in questo, della filosofia platonica che li distingue. § 16.

IX. — Pure, questa s'impiglia in altre difficoltà. Moltiplica gli enti invece di spiegarli. § 1. — Non fonda questa moltiplicazione sopra nessuna ragione valida, sia a dimostrare la necessità, sia a determinare scientificamente il numero degli enti. § 2. — Se le ragioni che ci portano fossero valide, non sarebbero più buoni que' principii che danno per generatori di questa nuova specie di enti. § 3. — Che, per contrario degli argomenti, i quali vorrebbero dimostrare l'esistenza delle specie e che arguiscono idee

anche d'altre cose che di sole essenze, il punto della partecipazione delle cose all'idee richiede, e che le idee siano essenze, e che non ci siano idee se non d'essenze. § 4. — Se ne ritrae che gli stessi nomi indicano essenze sensibili ed ideali. § 5. — Assurdi nei quali s'incorre tanto supponendole della stessa specie, quando supponendole di specie diverse. § 6. — Non si vede, in che l'ipotesi delle idee possa conferire all'esistenza, alle variazioni, alla cognizione dei sensibili. § 7. — L'unica maniera in cui potrebbero apparentemente credersi cause, è assurdo. § 8. — Com'è vano il concetto platonico di cause esemplari. § 9. — Ed anche ammesso per buono, non sarebbe però meno superfluo. § 10. — E nessuna idea potrebbe così operare come causa unica, ma solo come complesso di cause. § 11. — E sarebbe esemplare ed esemplata a un tempo, originale e ritratto. § 12. — Se non che manca loro ogni proprietà per essere cause d'una qualunque maniera, sia dell'essere sia del generarsi delle cose. 1° son fuori delle cose, e perciò non ne possono costituire l'essenza. § 13. — 2° Non perchè sono, le cose si generano, e si generano cose, delle quali si riconosce che non le abbiano per cause. § 14. — La difficoltà aumenta, quando si riguarda al carattere che hanno le idee, d'essere numeri. Non si capirebbe, come potessero esser cause, nè supponendo, che le cose causate siano anch'esse numeri, nè che siano proporzioni di numeri. § 15 - D'altra parte, ammesso quello che si è detto più su, che ciascuna specie ne contiene parecchie altre, non si vede, come possono più specie formare una sola, al modo che più numeri ne fanno uno solo. § 16. — Se si dice che la somma si fa lì, degli elementi delle specie, come, qui, degli elementi dei numeri, si dimanda se questi elementi sono della stessa specie o di diversa. S'inciampa in assurdi in tutte e due le ipotesi: si accenna a que' della prima; si noverano parecchi della seconda. Ogni differenza fra le monadi ideali è assurda. § 17. — Ammessa questa differenza bisognerebbe ammettere altre monadi per l'aritmetica, e per tutte l'entità matematiche de' Platonici: ora le sono assurde, e perchè mancano di principii distinti, e perchè arbitrariamente asserite. § 18. — Difficoltà comune alle due ipotesi. § 19. — Un'altra simile, benchè più forte della seconda. § 20. — Altra

obbiezione nella seconda ipotesi. § 21. — Difficoltà che si trovano nella spiegazione platonica delle dimensioni, sia che si facciano risultare ciascuna da principii diversi di genere, sia da principii comunicanti nel genere. § 22. — Ne' due casi, resta il *punto* senza spiegazione: sforzi di Platone per farne a meno. § 23. — Si riassumono in un giudizio generale le obbiezioni contro alla filosofia platonica: non spiega i sensibili che vorrebbe spiegare: introduce arbitrariamente le idee senza neppure poter dichiarare in che modo possono giovare sia all'esistenza sia alla cognizione dei sensibili. Ragione generale di questi errori: il predominio del pensiero matematico sullo speculativo. § 24. — Che si riconosce soprattutto nel lor concetto della materia. § 25. — E nel non sapere che fare del movimento. § 26. — Il punto principale, l'unità del principio che vorrebbero dimostrare colla lor teorica, resta senza prova. § 27. — Oltre di che, le dimensioni non si possono allogare in nessuno de' generi d'enti che ammettono. § 28. — Tutti questi ed altri sbagli sono nati dall'aver posto male la questione. § 29. — E propostane una insolubile, sia in sè per le condizioni della scienza. § 30. — Sia perchè la soluzione, anche trovata, non si potrebbe riconoscere per vera e certa. § 31. — Oltre di che se fosse vera e certa, gli enti sensibili si dovrebbero conoscere con un mezzo col quale, in effetto, non si conoscono. § 32.

X. — Che cosa aggiunga l'ultima critica fatta alle opinioni dei filosofi. S'era scoperto che nel loro esame non erano usciti dalle quattro cause; s'è visto che pure son lontanissimi dall'essersene reso conto davvero. § 1. — Si mostra in Empedocle per quello che egli accenna della causa ideale. § 2. — Trapasso alla ricerca susseguente, delle quistioni che si possono suscitare intorno alle cause. § 3.

Capo Primo

Del concetto generico della sapienza o filosofia

1. Tutti gli uomini hanno un desiderio naturale del conoscere. Ne fa fede l'amore delle sensazioni: di fatto, s'amano senza riguardo all'uso, per sè medesime, e più di tutte quella degli occhi. Giacchè non solo per fare una cosa qualunque, ma anche senza voler far nulla, noi amiamo di guardare più, sto per dire, d'ogni altra cosa. E ciò perchè è questa la sensazione che ci fa conoscere meglio una cosa, e c'indica di molte differenze (1). p. 980 A. 21

2. Ora, gli animali nascono forniti naturalmente di senso: con questo, che dalla sensazione in alcuni di loro non si genera la memoria, in alcuni sì. E perciò questi ultimi sono e più industri e più atti a imparare di quelli che non possono ricordarsi. Industri, senza imparare, sono tutti quelli che non possono sentire i suoni, l'ape (2), per esempio, e se c'è altro simil genere d'animali: imparano poi tutti quelli che oltre la memoria hanno anche l'udito. B. 21

---

(1) *De sensu et sensibili*, I 437. a. 5.

(2) *Histor. animal.*, IX 40. 627. a. 17.

3. Ora, l'altre specie animali vivono colle immagini (1) e colle reminiscenze, e dell'esperienza n'hanno poca: la sola specie umana vive anche coll'arte e co' raziocinii. E l'esperienza si genera negli uomini dalla memoria: di fatto, parecchie reminiscenze d'una stessa cosa hanno l'effetto d'una sola esperienza. Ora, l'esperienza par quasi simile alla scienza e all'arte: e di certo, mediante l'esperienza, nascono scienza ed arte tra gli uomini: perchè l'esperienza, come dice Polo, e bene (2), ha fatta l'arte, l'inesperienza il caso. E l'arte si genera, quando da molte percezioni sperimentali si sia fatta una nozione sola, in universale, intorno a' simili. Giacchè avere la nozione che un tal rimedio abbia giovato a Callia travagliato d'una tal malattia, e a Socrate, e così a parecchi altri, è esperienza: ma che abbia giovato a tutti que' simili, determinati secondo una specie, ammalati d'una tal malattia, come a flemmatici, o a' biliosi o a' travagliati da febbre ardente, è arte.

p. 981 A.

4. Ora, l'esperienza, quanto al fare, pare che non differisca punto dall'arte: anzi, vediamo degli empirici indovinare meglio di coloro, che hanno il concetto, ma non l'esperienza, d'un caso. E ciò perchè l'esperienza è cognizione de' singolari, dove l'arte degli universali: ora, le operazioni e le gene-

(1) *De anima*, II. 3. 415. a. 10, III. 3. 428. a. 32.

(2) Polo nel *Gorgia* di Platone (448 c.): *l'esperienza fa procedere la nostra vita a norma d'arte, l'inesperienza a caso.* Ascl. a. q. 1. p. 8. Vedi Schwegler III, 7. a. 9. 1. c. Spengel, Art. Script. p. 84. 87.

razioni sono tutte intorno al singolare. Giacchè chi medica, non sana già l'uomo, se non per accidente, ma Callia o Socrate o chi sia altro, a cui sia accaduto d'esser uomo. Perciò quando uno abbia il concetto e non l'esperienza, e conosca bensì l'universale, ma ignori il particolare contenutovi, sbaglierà la cura molte volte: poichè l'oggetto della cura è piuttosto il singolare.

5. Pure, noi stimiamo che ci sia più conoscere e intendere nell'arte che non nell'esperienza, e teniamo gli uomini d'arte per più sapienti degli empirici, appunto come se la sapienza negli uomini stesse in ragion diretta della cognizione. Ora, nel caso nostro, gli uni conoscono la causa, gli altri no: gli empirici, infatti, sanno il *che* (1), ma non il *perchè*: quegli altri, invece, conoscono il *perchè*, la *causa*. Perciò noi teniamo per più pregevoli e che conoscano più de' manuali e siano più sapienti i capi dell'arte: perchè conoscono le cause di quello che si fa, dove gli altri fanno bensì, ma, come certi esseri inanimati, senza sapere ciò che fanno, al modo che il fuoco brucia; (gli enti inanimati fanno quella lor cosa per una certa natura, ed i manuali per consuetudine:) appunto come se fosse più sa- B.

---

(1) Vuol dire, sanno il fatto, ma non come sia quel fatto, sanno *che* è una cosa, ma non *perchè* sia. A queste due cognizioni corrispondono due sillogismi, l'uno del *che*, l'altro del *perchè*: de' quali parla Aristotile negli *Analit. poster.* I. 13 seg. 78. Vedi Waitz, vol. 2. p. 333.

piente non chi è abile a fare, ma chi ha il concetto e conosce le cause di quello che fa.

6. E in generale l'indizio che si conosca, è che si possa insegnare, e questo ci fa credere che l'arte sia scienza più che non l'esperienza; giacchè chi ha quella, può, chi ha questa sola, non può insegnare.

7. Oltre di che, non crediamo che le sensazioni siano sapienza; quantunque, di certo, siano le più autorevoli cognizioni dei singolari: ma non dicono il *perchè* di nulla; perchè per esempio, il fuoco sia caldo, ma solo che è caldo.

8. Fu quindi naturale, che chi prima ebbe trovato, al di fuori delle sensazioni comuni, una qualunque arte, dev'essere ammirato dagli uomini, non solo perchè ci fosse qualcosa d'utile in quel ritrovato, ma come sapiente e superiore agli altri. Trovate poi più arti, quali indirizzate alle necessità, quali al benessere, sempre teniamo i trovatori di queste, perchè le scienze loro non si riferiscono al bisogno, per più sapienti de' trovatori di quelle. Di maniera che, dopo esplorate tutte le scienze di questa sorta, se ne ritrovarono di quelle, che non s'indirizzano nè al piacere, nè alle necessità: e prima in que' luoghi dove prima ci furono degli uomini che vissero sfaccendati. Perciò le arti matematiche si formarono prima in Egitto: perchè là fu lasciato viver così l'ordine dei sacerdoti.

9. Quale sia, d'altronde, la differenza dell'arte e della scienza e degli altri abiti congeneri, s'è detto

negli Etici (1). Ora ragioniamo per dire che tutti pensano, che quella che chiamano sapienza, versi intorno alle prime cause e a' principi, di maniera che, come s'è detto sopra, l'empirico par più sapiente di chi ha solo una sensazione qualunque, l'uomo d'arte più degli empirici, il capo d'arte più del manuale, e le scienze speculative più delle produttive. E' dunque chiaro che la sapienza è scienza intorno ad alcune cause e principii.

p. 982 A.

Capo Secondo

Concetto specifico e definizione della filosofia

p. 982 A. 4

1. Poichè, dunque, cerchiamo una scienza di questa sorta, ci bisogna vedere, di quali cause e di quali principii la sapienza sia scienza. Forse, se

---

(1) *Eth. Nicom. l.* VI. 3. 1139. — Alessandro Afrodisio a. q. l. (p. 9. v. 25 seg.), riassume così la dottrina degli Etici. « Cinque sono gli abiti, co' quali l'animo coglie nel vero, nel vero, si badi, razionale ed intellettivo, giacchè si dica, che coglie nel vero anche mediante il sentire: l'arte, la prudenza, la scienza, la sapienza, la mente. L'arte, Aristotile dice che sia un abito fattivo, accompagnato da un concetto vero; la scienza un abito dimostrativo (e il dimostrativo è un abito di dedurre da proposizioni primarie, immediate e più cognite della conclusione), causa, per cui la cosa è... la prudenza un abito attivo accompagnato da concetto vero intorno a quello che è bene o male all'uomo: la mente una virtù dell'anima di concepire i principii indimostrati de' dimostrabili; la sapienza una intellezione ed una scienza delle cose più nobili per natura ».

uno scorresse le nozioni che s'hanno del sapiente, ne potrebbe venir meglio in chiaro.

2. In primo luogo, si suol tenere che il sapiente conosca ogni cosa; come però è possibile, non già che abbia scienza di tutte, una per una. Sapiente ancora, chi può conoscere le cose malagevoli, le non facili a conoscersi dall'uomo (giacchè il sentire è comune a tutti, perciò facile e punto sapienza). Inoltre, chi è più preciso e più atto ad insegnare per via di cause, ci pare che sia più sapiente in una scienza qualunque. E che tra le scienze sia sapienza quella che si faccia presciegliere più per sè e per il fine della cognizione, che per riguardo a' suoi frutti. E che la scienza padrona sia sapienza più della serva, non dovendo il sapiente essere comandato, ma comandare, nè ubbidire lui a un altro, ma a lui chi sa meno.

3. Tali adunque e tante sono le nozioni che si sogliono avere della sapienza e de' sapienti. Ora, tra queste, il sapere ogni cosa deve di necessità ritrovarsi in chi ha in sommo grado la scienza universale; giacchè questo, sotto un aspetto, saprà tutti i particolari soggetti. Poi, appunto gli universali supremi sono forse le cose più malagevoli ad essere conosciute dagli uomini; stanno, infatti, discostissimo dalle sensazioni. Sono, per giunta, le più precise tra le scienze quelle che più trattano dei *primi*: di fatto, le scienze, che risultano di meno elementi sono più precise di quelle, che richiedono qualche dato di più; più l'aritmetica, per esempio, della geome-

tria (1). E di certo poi, la scienza più atta ad insegnare è quella che specula sulle cagioni; perchè insegnano appunto quegli i quali dicono le cause di ciascuna cosa. E il conoscere per conoscere si trova soprattutto nella scienza di ciò ch'è conoscibile sommamente. Chi, in effetti, predilige il conoscere per sè, dovrà, di certo, prediligere il più la scienza più scienza: che è quella appunto del sommamente conoscibile: ora; sommamente conoscibili sono i *primi* e le cause; giacchè mediante loro e da loro si conoscono i particolari soggetti, e non loro mediante questi. E la scienza più padrona fra tutte, quella, che si può dire padrona e che abbia delle serve, è quella che conosce il perchè ciascheduna cosa si deve fare: e questo *perchè* è il bene nelle singole cose, e, generalmente, l'ottimo in tutta la natura (2).

4. Adunque dietro le cose dette, da ogni parte ricade su una medesima scienza questo nome che s'esamina; è una che deve speculare su' primi principii e cause: giacchè, quanto al *bene* e al *perchè*, costituiscono appunto una delle cause.

5. Risulta poi, non che altro, da quelli che hanno prima filosofato, che la sapienza o filosofia non abbia il fare per fine. La maraviglia, in fatti, è stata cagione, che gli uomini, e ora e prima, cominciassero a filosofare, rimanendo da principio attoniti delle

(1) *Analit. poster*. l. 27. Bekk. I. p. 87. a. 35. Vedi Waitz P. 81. 6. 3. — La geometria richiede il dato dello spazio.

(2) Lib. XII.

difficoltà più ovvie, e poi progredendo così a poco a poco, e suscitando via via dei dubbii sempre maggiori, intorno alle condizioni della luna, per esempio, e a quelle del sole e agli astri e alla generazione del tutto. Ora, chi dubita e ammira, gli par di ignorare. E perciò il filosofo, sotto un aspetto, è filomito (1); essendo il mito un complesso di meraviglie. Di maniera che se filosofarono per fuggire l'ignoranza, è chiaro che ricercarono il conoscere per il conoscere, e non per servirsene a qualche uso. Il successo l'attesta. Quando già c'era poco meno che tutto il necessario, e il richiesto al comodo e al ben essere, allora si misero in traccia d'una simile speculazione. Dunque, è fuor di dubbio, che questa scienza non si ricerca per nessun uso fuor di lei; ma come diciamo uomo libero a chi è per sè e non per altrui, così questa sola è libera tra le scienze: essa sola, in fatti, è per sè stessa.

6. — E per questa ancora si potrebbe tenere per cosa più che umana il possederla; giacchè la natura degli uomini, per più capi, è serva; di maniera che, per dirla con Simonide (2);

Solo di Dio potrebbe essere il fregio,

e l'uomo non deve cercare altro che una scienza proporzionata a lui (A). E se i poeti non parlano a caso, e la divinità è invidiosa di sua natura (3),

---

(1) Amico dei miti, o racconti favolosi.

(2) *Plat. Protag.* 341. E. 344. c.

(3) *Pynd. Pith.* X. 31. Olymp. VIII. 114. Herod. 1. 32, Vedi Valck.

dovrà, ragionevolmente, vedersene l'effetto in questo, e tutti i meglio dotati essere infelici. p. 983 A.

7. — Se non che nè la divinità è invidiosa, e i *poeti*, dice il proverbio, *dicono di molte bugie*, nè c'è scienza che si deva apprezzare più di questa nostra. Di fatto, la più divina è la più da apprezzare; ora, in due sole maniere una scienza può essere divina: o essendo posseduta soprattutto da Dio o avendo ad oggetto delle cose divine. Questa nostra sola ha avuto in sorte tutt'e due i privilegi: giacchè e Iddio si novera da tutti tra le cause e si tiene per un principio (B), e una scienza così o sola o sopra a tutte dovrebbe essere posseduta da Dio.

8. — Tutte l'altre servono più di questa, ma nessuna è migliore. Di certo, il possederla ci ha a mettere in uno stato contrario a quello in cui uno si trova a' principii delle ricerche. Giacchè come gli automi, a chi non ha ancora badato alla causa, riescono delle meraviglie (C), e così tutti cominciano, secondo s'è detto, a meravigliarsi del fatto, sia a proposito delle rivoluzioni del sole, sia dell'incommensurabilità del diametro. Davvero, a chiunque pare meraviglioso, che ci sia qualcosa che col minimo non si misuri; se non che, secondo il proverbio, bisogna riuscire al contrario e al me-

---

ad Herod. III 40. E chi voglia, Tafelii Dilucid. ad Olymp. VIII. p. 323 seq. e il Baehr stesso ad Plut. Alcib. c. 33. p. 235, oltre a Plut. De Herod. malign. opp. II. p. 857. F. Lange verm. Schrift. p. 258 seq. Nägelsbach. hom. theol. p. 33 Bonitz (p. 55 Met.) e Schwegler. (p. 21 seq.).

glio (D): che sarebbe il caso di costoro, dopo imparato; di niente, in fatti, un geometra si stupirebbe più che se il diametro diventasse commesurabile.

9. — Così, s'è detto quale sia la natura della scienza che si cerca, e quale lo scopo che devano raggiungere la ricerca e tutto il trattato.

CAPO TERZO

Dimostrazione storica del soggetto e del contenuto della filosofia
Le quattro cause, Filosofia jonica ed Eleatica
Causa materiale, motrice e finale

p. 983 A 2

1. — E' dunque manifesto che bisogna acquistare la scienza delle cause prime: e di fatto, allora diciamo di sapere una cosa, quando ci paia di conoscerne la prima causa. Ora, causa si dice in quattro sensi. In un senso diciamo causa la *essenza*, la *quiddità;* di fatto, il *perchè* si riduce da ultimo al concetto, e il primo *perchè* è causa e principio (1). L'altra causa è la *materia*, il *soggetto*. La

(1) Bisogna rovesciare il raziocinio. — Il *primo perchè* è causa e principio primo della cosa di cui è il *perchè;* ora, il *primo perchè*, quello da cui dipendono e derivano tutti gli altri, è il *concetto, l'essenza, la quiddità è causa* e primo *principio*. Il concetto della cosa è quello ch'è dato dalla sua definizione nella quale è espressa la *quiddità, l'essenza ideale* della cosa spogliata de' suoi accidenti.

terza quella di dove *è il principio del movimento.* La quarta è la contrapposta a quest'ultima, *il fine per cui e il bene,* essendo essa il termine d'ogni generazione e movimento. E veramente noi le abbiamo studiate a sufficienza tutte e quattro ne' libri della natura (1): pure qui vogliamo accompagnarci con coloro, che prima di noi si sono messi a considerare gli enti e hanno filosofato intorno al vero (E). B Di fatto, è chiaro che anche loro parlano di principii e cause: il darci dunque una scorsa non farà che bene al presente trattato: giacchè o troveremo qualche altro genere di causa o avremo più fede a queste nostre quattro.

2. - La più parte di quelli che hanno filosofato per i primi, non dettero alle cose principii altro che in forma di materia. Giacchè quello, da cui tutti gli enti sono, e da cui prima si generano ed in cui ultimo si corrompono, mantenendosi la sua essenza e tramutandosi solo in quanto alle modificazioni, quello appunto dicono che sia elemento e quello principio degli enti; e perciò credono che, come non vien mai meno una tal natura, nulla nè si generi nè perisca: allo stesso modo, che neppure, per esempio, di Socrate, diremmo ch'e' si generi assolutamente, quando e' diventa bello o dotto

---

Questa causa è la specifica. Aristotile, altrove, la chiama appunto specie o forma. Vedi A. Afrod. a. q. l. Bekk. 531. Br. 13 seg. Negli altri sensi s'intendono la causa materiale, la motrice o efficiente e la finale.

(1) *Phys. Auscult.* II. 3, Bekk. 124. Ibid. 7. Bekk. 198.

in musica, nè che perisca, quando perde queste qualità; e ciò perchè riman sempre il soggetto, il Socrate medesimo. E così d'ogni altra cosa. E' ci deve essere un tale natura, o più d'una, da cui le altre cose si generano, conservandosi quella la stessa.

3. — Però, non dicono tutti alla stessa maniera nè in quanto al numero nè in quanto alla forma d'un tal principio. Talete, corifeo d'una tale filosofia, dice che sia acqua (perciò sostenne, che la terra stia sull'acqua) ricavando forse questa dottrina dal vedere che il nutrimento d'ogni cosa è umido, e fino il caldo se ne generi e ne viva; ora, ciò da cui tutto si genera, è il principio di tutto: ricavando adunque questa dottrina parte da questo, e parte dall'avere tutti i semi una natura umida, ed essere appunto l'acqua il principio negli umidi della loro natura. E c'è chi crede, che gli antichissimi, quelli che hanno teologizzato un buon pezzo prima della presente generazione e per i primi, abbiano avuto la stessa opinione sulla natura; perchè hanno fatto Oceano e Teti padri della generazione, e che gli Dei giurino per quell'acqua, che i poeti stessi chiamano Stige (1); ora, il più antico sia il più pregiato e il più pregiato sia il giuramento. Ma, s'e' sia proprio vero che quest'opinione intorno alla natura sia antica e vecchia, po-

(1) Hom. Il. XIV. 201. 246. Vedi XV. 37. Il Bonitz (Met. p. 64) e lo Schwegler (ib. p. 64) a, q. l. Platone nel Cratilo (p. 4026) attribuisce la stessa opinione ad Esiodo e ad Orfeo.

trebbe forse non essere chiaro. Comunque sia, Talete, si dice, che l'abbia tenuta intorno alla prima causa: giacchè nessuno vorrebbe metter Ippone con costoro: tanto ha gretto il cervello.

4. — Anassimene invece e Diogene fanno l'aria anteriore all'acqua; e il principio, per eccellenza, tra' corpi semplici. Per Ippaso Metapontino ed Eraclito Efesio è il fuoco. Per Empedocle sono principii tutti e quattro, aggiungendo a' tre nominati la terra per quarto: giacchè tutti rimangano sempre gli stessi, e non accada generazione altro che per il loro aumentare o diminuire di quantità, riunendosi o disunendosi. Anassagora poi che in età vien prima, co' fatti dopo quest'ultimo (F), dice che i principii sono infiniti: tutti affatto i composti similari, vuole che, non meno dell'acqua e del fuoco si generino e periscano a quella maniera, per via, ciò è dire, di riunione o disunione; e che in qualunque altro senso non si generino nè periscano, ma rimangano eterni.

5. — Ora, dietro a questi, uno non s'apporrebbe se non a sola la causa materiale. Pure, nell'avanzarsi così, la cosa stessa fece loro strada, e li costrinse a cercare. Infatti, quando pure ogni corruzione e generazione derivasse da una natura unica ovvero da più; perchè ha poi luogo, e che n'è la causa? Giacchè di certo, non il soggetto stesso fa esso stesso tramutar se medesimo: vo' dire, per esempio, non il legno e non il rame si cagionano ciascuno il proprio tramutarsi: nè il legno fa esso

un letto o il rame una statua, ma qualcos'altro è causa della mutazione. Ora, cercar questo equivale a cercare quell'altro principio, di dove, al dirla a modo nostro, è il principio del movimento.

6. — Quelli che primissimi si applicarono a queste speculazioni e sostennero che il soggetto fosse *uno*, non si diedero altra briga, nè parve loro di intoppar punto (1). Se non che alcuni dei professanti quest'*uno*, quasi sopraffatti da questa difficoltà del movimento, affermarono che non pure l'uno sia immobile, ma che tutta la natura non abbia moto, non solo di generazione o di corrompimento (G), ma neppure di verun'altra mutazione (2). A nessuno quindi, di coloro, che dissero, che il tutto sia uno, successe di scorgere codest'altra causa, se non forse a Parmenide, o a questo in tanto, in quanto non solo ammette l'uno, ma di giunta due altre cose.

7. — Quegli invece, che ammettono più principii, possono dire di più: quelli per esempio, che ammettono il freddo e il caldo o il fuoco e la terra forniscono il fuoco d'una natura motrice, e l'acqua, la terra e simili della contraria.

---

(1) Gli Ionici, e in generale tutti i nominati più su, fuori d'Empedocle ed Anassagora. Vedi Aless. Afrod. a. q. l. Bekk. p. 535 Br. p. 18; concorda Asclepio.

(2) Senofane, Parmenide, Melisso e Zenone. Fa eccezione in quanto a Parmenide, dichiarando com'egli ammettesse il moto, ma non nel mondo reale dell'*uno*, sibbene nell'apparente del molteplice. Vedi Al. Afrod. ed Asclep. a. q. l. Bekk. p. 536. Br. p. 18 seg.

CAPO QUARTO (H)

Continuazione: *Atomisti*

1. — Dietro a costoro e dopo simili principii, insufficienti davvero a generare la natura degli enti, costretti da capo, per esprimerci come dianzi, dalla verità stessa, si diedero a ricercare del principio attiguo. Giacchè e' non ha del probabile, che nè il fuoco, nè la terra nè simile altro elemento e sia e si credesse da quelli cagione del buono e del bello, che gli esseri parte hanno e parte acquistano: nè d'altra parte l'era come questa una cosa da potersi convenevolmente affidare al caso e alla fortuna. Perciò, chi prima disse; — e' c'è una mente nella natura, appunto come negli animali, causa dell'ordine e di tutta la distribuzione; — parve un uomo sveglio lui, e i più antichi, al suo paragone, de' sognatori. p. 984 B. 8

2. — Apertamente certo, si sa, gli è stato Anassagora a toccar questo punto: pure Ermotimo Clazomenio è in voce d'averlo fatto prima.

3. — Comunque sia, quelli che hanno stimato così, han fatto tutt'uno della causa ch'è principio del buono negli enti, e di quella di dove si deriva agli esseri il movimento.

4. — Si potrebbe, in vero, sospettare, che una simil cosa l'abbia cercata Esiodo per il primo, o s'altri ha posto negli esseri l'amore e il desiderio

come principii; Parmenide, per esempio. Questo, in effetto, architettando la generazione del tutto, *Prima*, dice, *formò tra tutti i divi Amore* (1) ed Esiodo:

Pria d'ogni cosa era il caosse, e poi
La terra pettoruta (2).....

E amor.....
che tra tutti gli immortali risplende (3). Come s'e' ci dovesse pure essere negli enti una causa, che muova e raduni le cose. Del resto, ci si permetta di giudicare più giù (4) come bisogni accordare costoro su questo punto di chi sia stato il primo.

---

(1) *Parm. reliq.* v. 130 in *Karsten* (p. 42) che nella nota dubita, se il nominativo di quel *formò* sia la *forza* o il *processo generativo* della natura, come parrebbe da Platone (Symp. 178. B), ovvero *Venere*, come vuole Plutarco (Amator. p. 756 F. IX p. 32 Re'sk). Simplicio (Phis. f. 9. A) cita il verso senz'altro. Il Bonitz (Met. p. 72) e lo Schwegler (ib. p. 38) non si risolvono. Io crederei, *Venere*: la testimonianza di Plutarco mi par positiva: e che quella di Platone concorra, quando s'intenda, ch'egli abbia voluto dare il senso filosofico di quel nome mitico. L'opinione dello Stallbaum (ad. plat. Symp. l. c.) mi pare che manchi di fondamento.

(2) *Theogon.* v. 116 seg..

(3) V. 120. Ho distinto accuratamente quello che è d'Esiodo e quello che Aristotile aggiunge, a memoria, ma conforme al senso del poeta. Questo verso tradotto come sta nella Teogonia, direbbe:

E amor, che il più leggiadro è degli eterni
Numi, ecc.

La variante d'Aristotile pare, secondo il Goettling. (p. 19), una reminiscenza dell'inno omerico ad Apollo. 327. Aggiungi, col Bonitz, Hom, Il. II, 379. XVI. 194.

(4) Non si trova poi nè nella Metafisica nè altrove questo giudizio: come abbiamo detto nei Prolegom. P. 1. L. 2.

5. — Ora perchè si scorgeva nella natura anche il contrario del bene, e non solo l'ordine e il bello, ma anche il disordine ed il brutto, anzi i mali in maggior copia de' beni e le brutture delle bellezze, perciò un altro introdusse l'amicizia e la discordia, cause contrarie di effetti contrarii. p. 985 A.

6. — Che se uno tien dietro ad Empedocle, e s'appiglia al suo pensiero piuttosto che a quella sua maniera scilinguata (1) d'esprimersi, trova di certo, che la amicizia è causa de' beni, e la discordia de' mali: di maniera che se uno dicesse, che Empedocle, sotto un aspetto, e ammetta e sia il primo ad ammettere per i principii il bene ed il male, forse direbbe giusto, dovendo pure essere il bene stesso la causa di tutti i beni e il male de' mali.

7. — Costoro, dunque diciamo noi, fino a quest'ultimo, s'apposero a due sole delle quattro cause, che si son distinte ne' libri della natura, la materia, e quella d'onde è il movimento. Però, confusamente e senza punto chiarezza, ma a modo di chi non sa di ginnastica in una lotta, potrà, rigirato a destra e a manca, tirare qualche bel colpo; ma, non già, perchè sappia: e così costoro non hanno faccia di gente che sappia cosa si dica, e perciò non si vedono quasi mai a servirsi di questi loro principii, se non qui e qua, a spilluzzico.

---

(1) La chiama così perchè mitica, poetica, e non rigorosa nè filosofica: onde riesce incerto ed oscuro il pensiero. A. A. Bekk p. 537 Br. p. 19. Aristotile lo chiamava appunto *metaforico* nel libro perduto intorno a' poeti. Diog. Laert. VIII. 57 Vedi Karst. p. 58.

8. — Ad Anassagora, in fatti, la mente è un *ex machina* (1), nella formazione del mondo; quando non sa che dire (L), ecco la mente in iscena: altrimenti, accagiona di quello che succede, qualunque altra cosa piuttosto che la mente (2).

9. — Empedocle, davvero, si serve delle cause più d'Anassagora: pure d'una maniera nè sufficiente nè coerente con se medesima. In parecchi casi, almeno, l'amicizia gli fa l'ufficio di disunire, la discordia di unire. Giacchè quando il tutto, per opera della discordia, si va dissolvendo negli elementi, il fuoco e ciascuno degli altri elementi, in quel mentre, si riuniscono ciascuno da sè; quando invece l'amicizia gli va tutti da capo raccogliendo nell'uno, non può fare, che insieme le parti di ciascun elemento non si distacchino da capo. Empedocle, dunque, fu il primo, che senza riguardo a' predecessori, introdusse questa divisione nella causa motrice, ammettendo non un solo principio del movimento, ma due diversi e contrari. Inoltre, fu il primo a far quattro gli elementi intesi in forma di materia: pure, di certo, non se ne serve come se fossero quattro, ma come due, il fuoco da un lato, B.

(1) E' notissimo cosa sia la macchina nel dramma. Hor. poet. 191. Vedi gli Scol. a. q. 1. (Be. p. 537. Br. p. 19). *Kayser* nell'*Historia Tragicorum Graec.* p. 96.

(2) *Plat. Phoed.* 98 — In Cicerone (De nat. Deor. I. 20) Velleio l'epicureo fa appunto la stessa obbiezione contro a Balbo lo storico e a Cotta l'accademico: Quod, quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis, ut tragici poëtae, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad Deum.

e dall'altro gli altri tre, terra, aria ed acqua, contrapposti come una natura unica. Si può cavare da' suoi versi, studiando.

10. — Questo adunque, diciamo noi, ha ammesso tanti principii e così: Leucippo invece, e il suo amico Democrito dicono che non ci siano altri elementi che il pieno e il vuoto, chiamando l'uno *ente*, l'altro *non ente*, il pieno, cioè dire, e il solido *ente*, il vuoto e il rado *non ente*. E perciò, affermano che l'ente sia tanto quanto il non ente, perchè il vuoto è nè più nè meno che il corpo; e che queste siano le cause degli enti come materia. E come quegli i quali ammettono un'essenza soggetta unica, generano ogni altra cosa per mezzo delle sue modificazioni, ponendo a principii delle modificazioni stesse il rado ed il denso, e così questi dicono che le differenze siano cause delle altre cose. E affermano che ce ne sia tre: la figura, l'ordine e la posizione. Sostengono, in fatti, che l'ente differisce solo di *rismo*, di *diatige* e di *trope*: parole; che equivalgono *rismo* a figura, *diatige* ad ordine, e *trope* a posizione: giacchè l'*A* differisce di figura dall'*N*, l'*AN* d'ordine dal *Na*, e il *Z* di posizione dall'*N*. La difficoltà del movimento donde e come sia negli esseri, costoro non hanno avuto più animo d'affrontarla, che gli altri (1).

---

(1) Non credo che questi altri sieno tutti i filosofi insino ad ora nominati; ma alcuni soli degli Ionici, quegli insomma, che hanno ammessa una natura soggetta unica; a soli questi son paragonati più su gli atomisti. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 539: il quale, però, non s'esprime esattissimamente.

I nostri predecessori, adunque, non pare, che siano andati più oltre nella ricerca di queste due cause.

CAPO QUINTO

Continuazione - Filosofia pitagorea ed eleatica Causa specifica.

1. — A' tempi di costoro e prima, i così detti Pitagorei, essendosi applicati alle matematiche, le buttarono fuori, loro per i primi. Allevati in esse, pensarono, che i lor principii fossero principii di tutti gli esseri.

p. 985 B. 23

2. — I numeri, in effetto, sono di lor natura primi tra gli esseri, e ne' numeri più che nel fuoco e nella terra e nell'acqua parve loro di scorgere di molte simiglianze colle cose che sono e che si generano, essendo giustizia una tal modificazione de' numeri, anima o mente una tal altra, un'altra opportunità, e così, in una parola, ogni altra cosa. Oltre di che, nei numeri ravvisavano le modificazioni e le proporzioni dell'armonia: e poichè d'altronde tutta la natura mostrava d'essere fatta a immagine de' numeri e i numeri d'essere primi in tutta la natura, pensarono che gli elementi dei numeri fossero elementi di tutti gli esseri, e tutto l'universo un'armonia e un numero. E tutte quelle concordanze che potessero indicare, de' numeri colle modificazioni e colle parti e con tutto l'ordinamento dell'universo, le raccolsero e combinarono.

p. 986 A.

3. — Perciò, dove punto mancassero, si arrabattavano, per avere una teorica tutta piena e serrata. Per esempio, perchè la decade pare che sia qualcosa di perfetto e comprendere in sè tutta la natura dei numeri, affermano che ci sia appunto dieci corpi giranti per l'universo; e poichè se ne veggono soli nove, ne fanno loro un decimo, la *contraterra*.

4. — Queste materie si sono discusse altrove con più diligenza (1). Qui ci si ritorna, per ricavare anche da costoro, che principii ammettano, e come ricadano nelle cause soprascritte. Di certo, anche costoro mostrano di credere che il numero sia principio e come materia agli esseri e insieme come lor modificazioni ed abiti: e che del numero siano elementi il pari ed il dispari, finito questo, infinito quello; e l'*Uno* risulti da ambedue questi, essendo e pari e dispari insieme; ed il numero proceda dall'*Uno;* e siano i numeri, come s'è detto, tutto l'universo.

5. — Certi altri, della stessa scuola, professano, che i principii son dieci, enunciati a coelementi:

Fine ed infinito,
Dispari e pari,
Uno e pluralità,
Destro e sinistro,

---

(1) Nei suoi libri particolari, oggi perduti, sulla Filosofia pitagorica. Vedi il Bonitz (Met. p. 59) e lo Schwegler (ib. p. 47).

Maschio e femmina,
Quieto e mosso,
Retto e curvo;
Luce e tenebra;
Bene e male,
Quadrato e quadrilatero disuguale.

6. — E questa pare essere stata opinione anche di Alcmeone il Crotoniate, e o lui da questi, o questi da lui averla presa a prestito. Alcmeone, in effetto, fu a' tempi di Pitagora vecchio, e tenne una dottrina conforme a' questi ultimi. Giacchè dice, che la più parte delle cose umane sono a due, recitando delle contrarietà, non, come questi, determinate, ma a caso: *bianco nero*, per esempio, *dolce amaro, bene male, piccolo grande*. Costui dunque, le affastellò tutte, queste con l'altre, senza determinarle: i Pitagorei dichiararono quali e quanti fossero i contrarii. Perciò da ambedue insieme queste fonti si può cavare soltanto, che i principii degli enti siano contrarii; ma quanti siano e quali da una sola. Ma neppure i Pitagorei li notomizzano così chiaramente, ch'e' si possa vedere in che modo rientrino sotto alle quattro cause (M). E' pare solo che di quegli elementi facciano la causa in forma di materia: perchè dicono che da questi come inerenti ed intrinseci, si costituisca e si plastichi l'essenza. B.

7. — Il pensiero, adunque, di quegli antichi, che ammettevano più elementi della natura, si può ab-

bastanza riconoscere da questi sistemi. Ma c'è degli altri i quali dell'universo parlarono, come d'una natura unica; però non tutti, nè per il merito nè per la determinazione di questa natura, alla stessa maniera. Il ragionare di loro non appartiene al presente esame delle cause: giacchè e' non dicono come alcuni dei naturalisti, i quali, supponendo pure che l'ente sia uno, generano non pertanto dall'uno come da materia: questi, difatti, aggiungono il movimento, dovendo pure generare il tutto, dove quelli fanno l'ente immobile. Pure quel tanto che segue, ci pare, di certo, appropriato al presente esame.

8. — Parmenide, pare che abbia colto l'*Uno* secondo il concetto; Melisso, invece, l'*Uno* secondo la materia: e perciò il primo lo fa finito, il secondo infinito.

9. — Senofane, che ha unizzato prima di costoro, (giacchè gli si dà Parmenide per discepolo) non ha schiarito nulla, nè pare che abbia colto nè l'uno nè l'altro di codesti *Uni*, ma dato uno sguardo all'insieme dell'universo, Iddio dice, è l'*Uno*.

10. — Costoro dunque, diciamo noi, si devono, nella presente ricerca, metter da parte; due affatto, come un po' rozzi, Senofane e Melisso: in quanto a Parmenide, par davvero, che parli più oculatamente. Non ammettendo, in effetto, che ci sia punto del *non-essere* accosto all'*essere*, di necessità deve credere, che l'ente sia uno e non ci sia altro; del che abbiamo discorso più chiara-

mente ne' libri della natura (1): ma costretto, d'altra parte, a tener dietro a' fenomeni e credendo, che, secondo la ragione, ci sia l'uno, ma, secondo il senso, i *più*, pone due altre cause e due altri principii, il caldo e il freddo, come dicesse fuoco e terra; dei quali reca l'uno, il caldo, all'ente, l'altro al non ente.

p. 987 A.

11. — Dunque, dalle cose discorse e da' savii già convitati a questo ragionamento, abbiamo raccolto quel tanto che segue: da' primi un principio corporeo (giacchè acqua, fuoco e simili cose son corpi), e dagli uni un solo, da altri più principii corporei, dagli uni non pertanto e dagli altri in forma di materia, se non che da alcuni, oltre tal causa, è stata posta quell'altra di dove è il movimento, e questa da certi unica, da certi altri doppia.

12. — Fino (2) dunque agli Italici, esclusive, gli altri filosofi ragionarono alquanto rimessamente, e sugli stessi punti (N); da questo in fuori, che come dicemmo, alcuni si trovano aver adoperate due cause, e una d'esse averla fatta certi unica, certi doppia, la causa, vo' dire, del movimento. I Pitagorei, invece, fecero bensì parimenti due le

(1) *Phys.* I. 1. 2.

(2) « Il *fino* non si deve intender del tempo: Empedocle, in fatti, la cui opinione annovera tra le filosofie anteriori agli Italici, non è anteriore a Pitagora. Chiama Italici i Pitagorici ». Al. Afrod. Bek. p. 545, v. 35 seg. Br. p. 24,

cause (1), ma con questa giunta, che è propria loro, che non pensarono, che il finito e l'infinito e l'uno fossero dell'altre nature, come a dir fuoco o terra o simil altra cosa, ma che l'infinito stesso e l'uno (2) stesso fossero essenza delle cose di cui si predicano: e perciò, l'essenza d'ogni cosa sia numero.

13. — Questa sentenza portarono su questi punti, e intorno al *che è* cominciarono, è vero, a discorrere e definire, ma lo trattarono troppo leggermente. Giacchè definivano superficialmente, e quello in cui primo si trovasse la definizione data, stimano che forse l'essenza della cosa: come se se uno tenesse per il medesimo il doppio e la dualità, perchè il doppio si trova prima nel due. Ma forse non è il medesimo d'esser doppio e dualità: altrimenti l'uno sarà molti (3): conclusione appunto, nella quale cascavano.

Niente altro che questo si può raccogliere dai più antichi e da' loro successori.

---

(1) L'identità tra alcuni Ionici e i Pitagorei sta solo nella dualità delle cause ammesse, non nella natura di ciascuna, o di tutte e due. Non le facevano motrici amendue come Empedocle, o l'una motrice, l'altra materiale, come Parmenide, ma bensì materiali tutte e due, ed incorporee. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 546. b. 10 seg. Br. p. 25.

(2) L'uno non è già una terza causa, essendo il complesso, la sintesi delle due prime. Vedi § 4, e gli scol. l. c.

(3) « A chi sostiene che il due sia il medesimo col doppio, il due diventa molte cose: perchè tutte quelle, che si confanno col concetto del doppio, saranno due. Perciò a' Pitagorei che il sostengono,

CAPO SESTO

Continuazione. Filosofia Platonica

1. — Dopo le predette filosofie sopravvenne la[4] p. 987 A. 29 dottrina di Platone, seguace in molte cose della filosofia degli Italici, ma avendone delle sue proprie, estranee a questa. Familiarizzatosi da giovine con Cratilo e le opinioni Eraclitee, che tutte le cose sensibili fluiscano e non ce ne sia scienza, mai non ismise neppure dopo, questa dottrina. Se non che avendo egli seguito anche Socrate, che trattava di sole le cose morali, e di tutta la natura non si occupava punto, e cercava in quelle l'universale, ed avea, lui primo, fisso il pensiero alle definizioni, credette, per causa di quella prima sua opinione, che la definizione dovesse cadere sopra altre cose, e non sopr'alcuna delle sensibili: giacch'e' sia impossibile, che ci sia la definizione comune d'alcuna delle cose sensibili, di cose, cioè, che si rimutano sempre.

2. — Ora, egli chiamò idee queste altre sorte di enti, e pose i sensibili al di fuori esse, e denomina-

così il due come ciascun'altra cosa si moltiplica. Se *l'amicizia*, per esempio, è, secondo loro, quel numero a cui primo si confà l'*ugualmente uguale*, e la lor definizione dell'*amicizia* è l'*ugualmente uguale*, accettata questa per definizione, tutti que' numeri a' quali conviene, saranno amicizia; e così una cosa, l'amicizia, ne sarà molte ». Al. Afrod. Bek. p. 547. Br. p. 25 seg. Vedi i miei Prolegomeni 1. c.

ti tutte da esse, le molteplicità univoche essendo per partecipazione alle specie con cui sono equivoche (O).

3. — Questa partecipazione è una novità solo di nome: di fatto, i Pitagorei dicono che gli enti sono per imitazione de' numeri. Platone per partecipazione; muta il nome: ma quello che poi sia per loro questa imitazione o partecipazione delle specie, vattel a pesca.

4. — Ancora, oltre a' sensibili ed alle specie, afferma, che stiano di mezzo tra queste e quelli gli oggetti matematici, che differiscano da' sensibili per essere immobili ed eterni, e dalle specie per essercene parecchi simili. Invece, ciascuna specie è per sè una sola.

5. — E poichè le specie sono cause delle altre cose, perciò ritenne i loro elementi per elementi di tutti gli enti. E che come materia siano principii il *grande* e *piccolo*, e come essenza l'*uno*: giacchè, da que' due, per via della loro partecipazione dell'uno, risultano le idee, o i numeri che si voglia dire (P).

6. — E in quanto all'essere l'*uno* l'essenza, e al dirsi *uno*, senza che sia qualcos'altro diverso, Platone la discorreva come i Pitagorei, e si conformava loro anche nel fare i numeri cause dell'essenza all'altre cose. Invece, l'ammettere una diade in luogo dell'infinito come *uno*, e il farlo, questo infinito, del *grande e piccolo*, sono punti suoi propri: e anche, ch'egli mette i numeri al di

fuori de' sensibili, dove i Pitagorei fanno de' numeri le cose stesse, e non pongono tra mezzo le entità matematiche.

7. — Ora, l'ammetter l'*uno* e i numeri al di fuori delle cose, e non al modo dei Pitagorei, e l'introduzione delle specie furono effetti della considerazione posta a' concetti; giacchè i più vecchi di dialettica non sapevano. Fu fatta poi dell'altra natura una diade, perchè così i numeri, da' primi in fuori, se ne generano, come da pasta improntabile, comodamente (Q). p.988 A.

8. — Quantunque succeda appunto al contrario: che' sarebbe così fuor d'ogni ragione. Per loro, la materia moltiplica; la specie genera sola una sola volta. Invece, una materia par tutta insieme una cosa sola, una tavola, per esempio: chi v'applica la specie, quantunque unico lui, ne fa molte. E' quella relazione medesima che ha il maschio colla femmina; la femmina è piena con una sola montata: il maschio ne riempie molte. Ora, queste son pure immagini di que' principii.

9. — Questa fu dunque la conchiusione di Platone intorno a quello che ricerchiamo. Risulta perciò dalle cose dette, ch'egli ha adoperate solo due cause, quella del *che è*, e l'altra che ha ragione di materia, essendo le specie nell'altre cose, e l'uno nelle specie cagione del lor essere quello che sono. E quale è la materia soggiacente di cui si predicano le specie nelle cose sensibili e l'uno nelle specie? Una diade, il *grande* e *piccolo*.

10. — Ancora, recò agli elementi la causa del bene e quella del male, una per uno: come s'è detto che abbiano escogitato certi filosofi precedenti, Empedocle ed Anassagora.

CAPO SETTIMO

Riassunto delle filosofie esposte

1. — S'è dunque data una scorsa, rapida bensì e sommaria, a coloro i quali hanno discorso de' principii e del vero, e a' loro modi di discorrerne: ma con questo frutto, di certo, ch'e' non s'è visto nissuno di questi, che trattano di principii e cause, trascorrer fuori delle cause stabilite da noi ne' libri della natura: anzi tutti, confusamente bensì, ma pure metton capo a quelle. p. 988 A.18

2. — Di fatto, alcuni esprimono il principio materiale, sia che ne abbiano supposto un solo, sia più, o che ne facciano un corpo o un incorporeo: Platone, verbigrazia, che ammette il grande e piccolo, gl'Italici l'infinito, Empedocle il fuoco e la terra e l'aere, ed Anassagora l'infinità delle parti similari. Di certo, tutti costoro si sono opposti ad una causa di questa sorta. E così quegli altri che fanno il primo elemento aere o fuoco o acqua, o più denso del fuoco e più rado dell'aere: (e' c'è di quegli che lo fanno così): anzi questi ultimi hanno colta solo questa causa.

3. — Altri però anche quella di dove è il principio del movimento: tutti quelli, per mo' d'esempio, che ammettono per principio l'amicizia e discordia o la mente o l'amore.

4. — In quanto alla *quiddità*, all'*essenza*, chiaramente, davvero, non ce l'ha data nessuno: pure più di tutti, certo, l'esprimono quelli che ammettono le specie. Non tengono, infatti, le specie per materia dei sensibili, nè l'*uno* (R) per materia delle specie, nè che da esse sia il principio del movimento, anzi le fanno piuttosto cause dell'immobilità e dello star fermo. Le specie danno a ciascuna delle altre cose la quiddità, e l'*uno* la dà alle specie.

B.

5. — Il fine per cui le azioni e le mutazioni e i movimenti si fanno, sotto un aspetto, di certo, lo ammettono per causa, ma non sono sotto a questo suo proprio, nè come richiede la sua natura. Giacchè, di sicuro, quelli che ammettono l'intelletto e l'amicizia, danno, è vero, qualità di *bene* a codeste cause: ma non però dicono, che siano *fine per cui* un qualunque ente o sia o si generi, ma bensì che da esse si cagionino i movimenti.

6. — Della stessa maniera, quegli altri che affermano che l'*ente* o l'*uno* sia questa specie di causa, dicono bensì che l'*ente* o l'*uno* sia causa dell'essenza, ma non già, di sicuro, che siano il *fine per cui* sia o si generi cosa veruna. Di maniera che dicono e non dicono causa il *bene;* di fatto, lo dicono causa, non assolutamente, ma per accidente.

7. — Ch'e' si sia, dunque, definito rettamente intorno alle cause e al loro numero e qualità, pare che ce l'attestino anche tutti questi filosofi, che non si sono potuti apporre a un'altra causa.

Oltre di ciò, s'è chiarito, che si devono ricercare i principii, sia tutti uno per uno, sia in qualcuna delle lor forme.

Ora, dopo questo, facciamoci a scorrere le difficoltà possibili intorno a' principii, contrapponendo quello che ha detto ciascuno di questi filosofi, a quello che è la vera condizione dei principii.

Capo Ottavo

Esame delle filosofie esposte

1. — Ora, tutti quelli, che fanno uno il tutto, ammettendo, come materia, una certa natura unica, e questa corporea e avente grandezza, sbagliano visibilmente di più maniere. p. 988 B. 25

2. — Di fatto, danno gli elementi de' soli corpi e non delle cose incorporee; e pure ci sono le incorporee.

3. — E volendo pur dire le cause implicate nella corruzione e generazione, e fisiologizzando pure di ogni cosa, fanno senza del principio del movimento.

4. — Aggiungete quel non far l'essenza nè il *che* è causa di nulla; e quel chiamare principio così leggiermente uno qualunque dei corpi semplici,

dalla terra in fuori, senza avere atteso alla maniera in cui il fuoco, l'acqua, la terra e l'aere si generano gli uni dagli altri; si generano, in fatti, reciprocamente, talora per via di riunimento, talora di disunimento. Che è un punto di grandissimo momento nel giudizio di anteriorità o posteriorità: giacchè, sotto una veduta, dovrebbe parere il più elementare di tutti quello da cui prima si generano per via di riunimento; che dovrebb'essere il corpo a particelle più piccole e più sottile. Onde quanti ammettono il fuoco per principio, parlerebbero nel modo più conforme a questo concetto. E gli altri, in fondo, convengono tutti, che così doveva essere l'elemento dei corpi. Fra i posteriori almeno (1), nessuno, di quelli che n'ammettono uno solo, ci vorrebbe concedere che la terra sia quest'elemento; di sicuro, per la grandezza delle sue parti. Dove ciascuno degli altri tre elementi ha avuto un partigiano; chi ha dato il fuoco, chi l'acqua, chi l'aere darci anche la terra, conforme all'opinione degli uomini: di fatto, dicono che tutto sia terra? Ed anche Esiodo dice, che la terra sia stata il primo de' corpi: tanto antica e popolare si trovava essere quepер codesto elemento primo. Eppure, perchè non sta opinione.

5. — Ora, se è quello il concetto dell'elemento primo, o ch'e' si metta in sua veste un altro di que-

---

(1) Chiama *posteriori* tutti i filosofi per rapporto ad Esiodo e agli antichi teologi.

sti elementi che non sia il fuoco, o ch'e' si faccia più denso dell'aere e più rado dell'acqua, si sbaglierebbe sempre. Se invece quello che è posteriore nella generazione è anteriore nella natura e il concetto e composto è nella generazione posteriore, sarebbe vero appunto il contrario; l'acqua prima dell'aere, la terra prima dell'acqua.

6. — E questo ci basti di coloro, i quali pongono quella sola causa che dicevamo: torna al medesimo se uno ammetta più di questi elementi, come Empedocle, che dice che la materia sia quattro corpi. Gliene risultano parte le stesse, parte delle nuove difficoltà. Noi, di fatto, li vediamo generarsi gli uni dagli altri, appunto come se non durasse mai fuoco o terra il medesimo corpo: del che s'è discorso ne' libri della natura (1).

7. — E neppure della causa dei moti, s'e' se ne deva ammettere una o due, bisogna credere ch'egli discorra d'una maniera affatto giusta e plausibile. Oltre di ciò, a quelli che parlano come Empedocle, è necessario di levar di mezzo ogni alterazione: giacchè il caldo non potrà venire dal freddo nè il freddo dal caldo. Quale, in effetto, sarebbe mai il soggetto di essi contrarii, e quale sarebbe mai quell'unica natura che diventi o fuoco o acqua? Nol dice, lui.

8. — Ad Anassagora, chi gli apponesse due elementi, gliel'apporrebbe soprattutto dietro ragioni,

---

(1) *De Generat.* II. 6. p. 333. seg. *De Coelo* III. 7. p. 305 seg.

che lui, davvero, non ha formulate, ma che dovrebbe per forza concedere a chi gliele inferisse.

9. — E', in vero, assurdo di dire che tutto fosse mischiato a principio, e per altre ragioni e perchè ne risulta, che tutto preesistesse distinto, e perchè ogni qualunque cosa non è fatta per mescolarsi con qualunque altra, ed oltre di questo, perchè la modificazione e gli accidenti potrebbero star separati dall'essenza; giacchè delle cose di cui ha luogo mescolamento, può aver luogo anche separazione. Pure se uno gli tien dietro, combinando quello che egli intende dire, forse la sua dottrina ne piglierebbe un aspetto più moderno. B.

10. — Giacchè quando non c'era nulla distinto, non si poteva, di quell'essenza, dir nulla di vero; vo' dire, verbigrazia, che non era bianca nè nera, nè bruna nè d'altro colore, ma discolore necessariamente; e altrimenti, uno di questi colori l'avrebbe pure avuto. E insipida parimenti e in somma sprovvista, dietro lo stesso ragionamento, d'ogni simile proprietà; giacchè nè *quale* è possibile ch'essa fosse nè *quanta* nè *chè*. Altrimenti, le inerirebbe qualcuna di quelle specie che si predicano una per volta: che è impossibile, quando son pure mischiate tutte dall'intelletto in fuori, e questo solo stia immisto e puro.

11. — Adunque dietro queste induzioni, gli vengon fuori come principii l'*Uno*, (perchè questo è semplice ed immisto) e l'*Altro*, conforme a quel nostro *indeterminato* prima che sia determinato e

partecipi d'una specie. Di maniera che non si esprime, è vero, nè giusto nè chiaro; pure vuole ad un dipresso il medesimo de' più recenti, e s'accorda quasi colle opinioni più ricevute oggigiorno (1) (S.)

12. — Tutti questi filosofi, non pertanto, hanno discorsi appropriati solo alla generazione, alla corruzione e al movimento; cercano, infatti, poco meno che solo i principii e le cause d'un'essenza adatta a questo. Ma quegli invece, che allargano la loro speculazione su tutti gli esseri, ed ammettono degli enti sensibili e de' non sensibili, rivolgono, visibilmente, le loro meditazioni ad ambedue i generi; e perciò uno conversa con loro di miglior grado, ed attende più a quello che dicano di buono e non buono nello studio dei punti in discussione.

13. — Appunto i nominati Pitagorei adoperano le cause e gli elementi con una veduta più trascendente de' fisiologi. E ciò perchè gli attinsero dal non sensibile: le entità matematiche, in fatti, fuori di quelle che concernono l'astronomia (2), sono senza movimento. Non ostante, non discutono nè

(1) Quantunque quel nome di *Altro*, dato alla materia, sia schiettamente platonico, pure non si deve intendere che Anassagora, così trasformato, rassomigli solo a Platone. La somiglianza è con tutta la scuola platonica, incluso Aristotile. Tutta ammetteva, con certe varietà di rilievo, la differenza essenziale della materia e della forma.

(2) « L'astronomia è una scienza matematica, ma che ragiona di enti naturali ed in moto: giacchè gli astri, dei quali tratta, son cose naturali ed in moto ». Al. Afrod. p. 558 b. 27. Chiama gli astri *entità matematiche*, in quanto oggetti di una scienza matematica.

trattano mai altro, che la natura: generano il cielo, osservano quello che accade nelle sue parti e modificazioni e fasi, e i principii e le cause esauriscono in simili cose, quasi convenissero con gli altri fisiologi, che non c'è altro ente, che questo sensibile e contenuto nel così detto *cielo*. Pure, come dicevamo, son cause e principii i loro, capaci di trascendere anche ad enti più elevati, e che, anzi, si confanno più a questi, che non a' ragionamenti sulla natura.

p. 990 A.

14. — Ma neppure dicono poi nè punto nè poco, di che maniera, con soli il fine e l'infinito e il pari e il dispari per sostrati, ci potrà essere movimento; o come sia possibile che senza movimento e mutazione succedano generazione e corruzione, o le fasi de' corpi giranti per il cielo.

15. — Oltre di ciò, o che si conceda loro che la grandezza risulti da questi principii, o ch'e' sia dimostrato, pure, come mai ci saranno de' corpi leggeri o de' gravi? Giacchè co' principii che suppongono ed ammettono, non discorrono di corpi punto più sensibili che matematici. E perciò del fuoco e della terra o d'altro simile corpo non parlarono mica; come quelli, m'avviso io, che non avevano una dottrina appropriata a' sensibili.

16. — Inoltre, come si farà ad intendere, che le modificazioni del numero sono cagione d'ogni cosa, che sia mai stata o sia, che si sia mai generata o si generi dentro del cielo, e che pure non ci sia altro numero, fuori di questo del quale l'universo stesso

è costituito? Quando, in fatti, allogano in un posto l'opinione e l'opportunità, e poco più su o più giù l'ingiustizia e la giustizia o il mescolamento, e danno per prova che ciascuna di queste cose è un numero, e che accade che in un luogo ci sia una moltitudine di grandezze riunite, appunto perchè queste modificazioni del numero s'aumentano a seconda dell'allontanarsi dei luoghi, s'ha ad intendere, che quello stesso numero, che è nel cielo, sia ciascuna di queste cose, o che è un altro? Platone, di certo, dice *un altro*: benchè ancor egli creda che sieno numeri e codeste cose e le lor cagioni: ma queste numeri intelligibili, quelle sensibili.

Capo Nono

Critica della filosofia platonica

1. — Si lascino ormai da parte i Pitagorei: basti questo di loro. p. 989 A. 34

Quanto a quelli che ammettono per cause le idee, in primo luogo, mentre cercano di appurare le cause degli enti di quaggiù, ne introducono altrettanti di nuovi; come se uno, volendo sommare, si figurasse, che con poche cifre non le potrebbe sommare, ma aggiungendovi delle altre, le sommerebbe. Le specie, in fatti sono quasi altrettante o non meno di quelle cose, le cui cause ricercando, si elevarono dalle cose stesse alle specie. Ciascuna cosa ha la sua equivoca: tanto fuori dell'essenze, quanto per l'al-

tre entità c'è un'unità superiore a molte, così per queste cose di quaggiù come per l'eterne (1) (T).

2. — Inoltre, le specie non ci si fanno scorgere per via di nessuno di quegli argomenti co' quali mostriamo che (2) ci sono.

In alcuni non si raccoglie per forza quella conclusione (3), da altri vengon fuori specie anche di cose, delle quali non ne ammettiamo.

---

(1) Posta la proposizione, che ciascuna cosa, nella teorica dell'idee, abbia la sua equivoca, spiega come le cose reali (*l'essenze*) hanno un che si sia d'equivoco con loro nelle specie immediatamente superiori: queste stesse poi hanno nelle specie più generali, e queste in altre fino all'ultime e generalissime, i cui elementi sono principii e cause delle specie subordinate e per esse de' reali. E aggiunge che non pure le cose reali terrene, ma ancora l'eterne, come sono le celesti, il sole, la luna, ecc. hanno di queste entità equivoche loro corrispondenti. Al. Afrod. Bek. p. 562 a. Br. 36. — Si vede come Aristotile senza attribuire a' platonici che ammettessero delle idee particolari di ciascuna cosa singolare, poteva rimproverar loro d'introdurre altrettante entità quante ne volevano spiegare.

(2) Parla, come uno della scuola platonica, e qui e altrove: « e discutendo il sistema dell'idee, non contraddice come a ragionamenti o a dottrine altrui: ma fa le obbiezioni, a fine di trovare il vero, o come uno che pesi ed esamini il proprio pensiero ». Al. Afrod. Bek. p. 562. a. 27 seg. Br. p. 36 seg.

(3) « Per esempio da questi; se ci ha qualcosa di vero, ci sono le specie; nissuna, infatti, delle cose di quaggiù, è vera. O quest'altro; se c'è memoria, ci sono le specie: giacchè la memoria è cosa che dura. (Argomento più specioso nel greco per la comunanza di radicale tra μνήμη e μένω). O quest'altro: il numero si riferisce a cosa che è: le cose di quaggiù non sono: se queste non

Di fatto, dietro le ragioni cavate dalle scienze, ci dovrà essere specie d'ogni cosa di cui ci sia scienza (1): anzi, dietro l'argomento dell'uno superiore

---

sono, dunque si riferisce alle specie: ci sono dunque le specie. E similmente l'altro che dice, che le definizioni si fanno degli enti, e queste cose di quaggiù non sono. Simili raziocinii son bugiardi, e non provano nulla. Perciò non gli ricorda qui ». Al. Afrod. Bekk. p. 562 a. 4 seg. Br. p. 37.

(1) « I. Se ogni scienza fa il suo compito, riferendosi al qualcosa di uno e d'identico, e non a veruna delle cose singolari, come il geometra, verbigrazia, riportandosi a un triangolo unico, e non a questo particolare inscritto, e il simile dell'altre scienze, ci dovreb-b'essere, per ciascuna scienza, qualcosa di diverso, eterno, al di fuori de' sensibili, un esemplare, insomma, degli oggetti di ciascuna scienza; questo è appunto l'idea. II. Inoltre le cose che ha la scienza per oggetto, di certo, sono: ora, le sono altre dai singolari: i singolari, in fatti, sono infiniti ed indeterminati, le scienze sono qualcosa di determinato: ci saranno adunque delle cose oltre alle singolari: e queste sono le idee. III. Ancora, se la medicina non è scienza di una particolar sanità, ma assolutamente della sanità, ci dovrà essere la sanità per sè: e se il geometra non ha la scienza di questa particolare proporzione o uguaglianza, ma dell'uguaglianza assoluta e della proporzione assoluta, ci deve adunque essere l'uguaglianza per sè, e la proporzione per sè: appunto queste sono le *idee*. — Ora, questi ragionamenti non dimostrano il punto in discussione, l'esistenza cioè dell'idee, ma solo l'esistenza di qualcosa oltre al singolare ed al sensibile: ma non perchè ci son delle cose oltre alle singolari e sensibili, dovranno essere idee; ci sono infatti gli universali; a' quali appunto diciamo che le scienze si riferiscono. Oltre di che, questi ragionamenti arguiscono l'esistenza anche delle idee delle cose artefatte: perchè ogni arte riferisce le sue operazioni a qualcosa di unico, e gli oggetti dell'arte devono, di certo, essere, e le arti hanno oggetti assoluti al di fuori delle cose singolari ». Al. Afrod. Bek. p. 564 b.

a' molti, anche negazioni (1); e dietro l'altro che si pensa qualcosa, dopo che s'è corrotto, anche de' corruttibili: giacchè s'ha un'immagine anche di questi (2).

(1) Ecco l'argomento. « Se ciascuno dei molti uomini è uomo, e ciascuno degli animali animale, e così via, e non c'è per ciascuno di loro *un per sè*, che si predichi singolarmente d'esso, ma c'è qualcosa, che di tutti loro si predica, senza essere identico con nessuno di loro, ci dovrà adunque essere qualcosa che sia oltre alle loro entità singolari, separato da loro, eterno; giacchè si predica sempre similmente di cose che numericamente cambiano. Ora, quello che è un'unità superiore a molte, separato da esse ed eterno, è appunto idea: ci ha adunque le idee. Ora, questo ragionamento, dice Aristotile, porta ad ammettere idee anche delle negazioni e dei *non-enti*: perchè anche una negazione unica ed identica si predica di *molti* e di *non-enti*, e pure non è identica con nessuna di quelle cose, delle quali è vera: il *non-uomo*, in effetto, si predica e del cavallo e del cane e di tutti gli esseri che non sono l'uomo, e perciò è uno su molti, e non è identico con nessuna delle cose di cui si predica ». Ib. p. 565 a. p. 37.

(2) Quest'altro argomento è così. « Se quanto pensiamo uomo o animale, pensiamo qualcosa che sia, e non pensiamo però veruna delle cose singolari (giacchè, anco corrottesi le singolari, dura lo stesso concetto), è chiaro, ch'e' ci ha ad essere, oltre alle cose singolari e sensibili, quello che noi pensiamo sia che le ci siano, sia che le non ci siano: giacchè di certo non pensiamo allora a un *non-ente*. Ora, questo che pensiamo, è appunto *specie ed idea*. Questo ragionamento, dice Aristotile, ci farebbe ammettere idee anche delle cose che si corrompono e che son corrotte, in somma, anche de' singolari che periscono, come di Socrate, di Platone: giacchè pensiamo anche questi, e ne abbiamo un'immagine, e la conserviamo, anche quando non sono più: s'ha, di fatti, un'immagine anche di cose che più non sono. Anzi ne pensiamo insino alcune, che al tutto non sono, un *ippocentauro*, per esempio, una *chimera*. Questo ragionamento adunque non dimostra neppure esso l'esistenza dell'idee ». Ib. p. 564 b.

Degli altri ragionamenti poi più rigorosi riescono parte a introdurre idee anche de' relativi (1) de'

---

(1) Il ragionamento, per il quale da' *relativi* si mostra l'esistenza dell'idee, e perciò si viene a dimostrare l'esistenza anche de' *relativi*, che Arist. chiama gli *a qualcosa*, e così. Quando di più cose si predica qualcosa d'identico, è uno di questi tre casi: o il predicato appartiene a tutte nel significato suo proprio e principale; così diciamo *uomo* di Platone e Socrate: o appartiene loro come ad immagini: così chiamiamo *uomini* delle figure dipinte: ovvero, per ultimo, appartiene alle une come immagini, alle altre come esemplare; così diamo nome di *uomini* a Socrate e all'immagini sue. Ora, noi predichiamo l'eguaglianza degli oggetti sensibili. Questa predicazione non vorrà dire, che essi siano davvero uguali; perchè non solo gli oggetti sensibili si mutano e si muovono perpetuamente nelle lor quantità; ma nessuno di loro riceve mai l'eguaglianza assoluta: adunque il predicato non potrà essere inteso nel primo modo. Non si potrà neppure intendere, che, di questi oggetti sensibili, gli uni sieno immagini degli altri: perchè non ci ha nessuna ragione di far più l'uno che l'altro immagine, più l'uno che l'altro esemplare; si deve, dunque escludere anche il secondo modo. Resta il terzo, che tutti i sensibili siano chiamati uguali, come paragonati a un esemplare da cui ritraggono, e l'esemplare sia *l'eguaglianza per sè, l'idea dell'eguale;* ci sono, adunque, l'idee. Sì, dice Aristotile, questo ragionamento è più preciso e più rigoroso degli altri: ma vi sforzerebbe ad ammettere idee anche de' relativi, essendo l'eguaglianza una relazione. Ora, voi dite che l'idee siano entità assolute sussistenti per sè stesse: come ci sarà dunque una idea dell'uguale, quando l'uguaglianza consiste solamente in un rapporto reciproco? come saranno *idee le relazioni?* e come nol saranno se argomentate così? Il vostro ragionamento vi sforza dunque a ricevere dell'idee di cose che non vorreste e di cui dite espressamente che non ce ne sia (usa qui *genere* per *specie* o *idea*), e di cui, se ci fossero, resterebbe distrutto il vostro stesso concetto dell'idea. — Così intendo il lungo commento d'Al. Afrodisio a. q. l. (Bek. p. 565 a. Br. p. 38):

quali diciamo che non ci sia genere, parte al *terzo uomo* (1).

3. — E tutti poi insieme questi argomenti delle specie scalzano quelle tesi, la di cui verità preme agli assertori delle specie più che l'esistenza stessa delle specie: di fatto, ne risulta che non sia prima la *diade*, ma il numero (2), e l'*a qualcosa* (il rela-

---

che, prezioso sempre, è preziosissimo qui per tutta questa critica d'Aristotile contro i platonici: giacchè attesta egli stesso d'attingere a' libri perduti d'Aristotile intorno alle Idee. Però lo traduco dove posso; e dove no, lo riassumo così largamente.

(1) Era il nome d'un argomento assai celebre contro la dottrina dell'idee. Aristotile l'accenna appena, dovendo essere notorio a' tempi suoi. Alessandro Afrodisio ce ne dà parecchie forme. « 1º Quando noi diciamo: *l'uomo cammina*, noi non intendiamo parlare dell'idea dell'uomo, dell'uomo in sè; l'idea, in fatti, è senza moto: e neppure dell'uomo particolare; imperocchè il particolare è il non essere, e ciò che noi non possiamo conoscere: ora, come fare a sapere se ciò che non è, cammini o no? C'è dunque un terzo uomo, oltre all'uomo individuo e all'idea dell'uomo. 2º I partigiani dell'idee dicono, che quanto può essere affermato di parecchie cose particolari, sia un'idea, un essere a parte, fornita d'una esistenza distinta da quelle degli oggetti particolari di cui s'afferma. Se questo è vero, poichè la denominazione d'*uomo* conviene all'uomo in genere e all'uomo particolare, ci sarà un *terzo uomo*, distinto da que' due. E poichè questo terzo uomo ha la stessa relazione coll'idea dell'uomo, per la stessa ragione, un quarto e un quinto, e così via via all'infinito. Alessandro Afrodisio cita una terza forma di quest'argomento che si raccosta assai alla prima e ch'egli attribuisce al sofista Polisseno. Per ultimo Asclepio di Trallis sà l'argomento nella seconda delle due forme allegate da Alessandro ». Così il Cousin, p. 164. cf. Al. Afrod. Bek. p. 566 a. b.

(2) Importa di certo a' platonici, come a tutti i filosofi, più di stabilire la verità de' loro principii, che non quella di ciò che ne

tivo) preceda il *per sè* (1) (l'assoluto), e tutte quelle conclusioni colle quali (2) alcuni, sviluppano le dottrine dell'idee, ne contrastarono i principii.

---

deducono. Ora, sostiene Aristotile, che gli argomenti de' quali i platonici si servono per dimostrare la esistenza dell'idee, son tali che, se reggessero a martello, distruggerebbero la verità della lor dottrina sui principii dell'idee. Ecco come: « Se sempre che d'una cosa si predica un comune, c'è qualcosa di separabile, un'idea che le sovrasta, poichè della diade indeterminata si predica la *diade*, ci dovrebb'essere qualcosa, un'idea superiore ed anteriore ad essa: così dunque non potrebbe più essere principio la diade indeterminata. Ma, da capo, neppure la *diade* sarebbe prima e principio; giacchè d'essa come idea, si predica il numero, essendo numeri per loro le idee: di maniera che per loro dovrebb'essere prima il numero che l'idea. Ora, se è così, il numero sarà anteriore alla diade indeterminata, e non la *diade* indeterminata al numero: e se questo regge, la *diade* non potrebbe più essere principio, quando, di certo, non può neppure esser diade, se non per la partecipazione di qualcos'altro. « Al. Afrod. Bek. p. 567. b. 568. a.

(1) «Ora se il numero è un *a qualcosa* o un relativo (di fatto ogni numero è di qualcosa) e il numero è la prima dell'entità, poichè è fin prima della diade, che loro ammettono per principio, sarebbe, nel parer loro, l'*a che*, anteriore a quello che è *per sè*: ora ogni *a che* è secondo. L'*a che*, in fatti, indica un rapporto d'una natura preesistente, la quale è prima del rapporto, che le accade d'avere; somiglia a un rimettiticcio, per usare l'espressione d'Aristotile (Eth. Nic. I. 4 196. *a.* 20) ». Ib. Bek. p. 568 — Alessandro ha degli argomenti per provare questa necessità di fare nella teorica dell'idee il relativo anteriore all'assoluto. Non mi pare valga la pena di riportargli.

(3) Tralascerò parimenti altre prove che qui reca Alessandro, e le quali riescono a dimostrare il medesimo: dagli argomenti stessi co' quali si vorrebbe dimostrare l'esistenza delle specie, si ricava l'impossibilità di dar loro per principii l'*uno* e la *diade*.

4. — Inoltre, a norma di quel pregiudizio che ci fa ammettere le idee, ci dovranno essere specie non solo dell'essenze, ma parecchie altre cose: di fatto, l'intellezione unica non ha solamente luogo per le essenze, ma anche per altre cose, e le scienze non trattano solamente dell'essenze, ma anche d'altro, d'infinite altre induzioni simili. D'altra parte, non solo la necessità, ma la dottrina stessa delle idee richiede, che, poichè sono partecipabili le specie, ci siano idee di sole l'essenze: giacchè i sensibili, di certo, non ne partecipano per accidente, anzi bisogna che ciascuna idea sia partecipata solo in tanto, in quanto l'ha qualità di soggetto. Voglio dire, se qualcosa partecipa del doppio per sè, partecipa bensì anche dell'eterno, ma per accidente, essendo codesta eternità un accidente del doppio (1) (U).

---

(1) L'argomento è complicato, perchè Aristotile vuol dimostrare a un colpo, che le idee devono essere *essenze*, e che non ci possa essere idee se non di sole *essenze*: quantunque questo che risulta necessariamente dal punto più essenziale della dottrina dell'idee, la partecipazione dei sensibili ad esse, non risulta poi nè punto nè poco dagli argomenti co' quali se ne vuol provare l'esistenza E che non risulti da questi argomenti, è chiaro a chi li rilegge nelle note precedenti: che poi quella partecipazione richieda che s'attribuisca alle idee d'essere *essenze*, e si neghi che ce ne sia d'altre cose che d'*essenze*, s'intende dichiara qui con un esempio, di cui s'esprime avanti il valore in termini generali. Se un sensibile qualunque diventa doppio, partecipando dell'idea del doppio, non diventa per questo eterno, quantunque l'*idea del doppio* sia eterna. Un'idea, dunque, è partecipata, in quanto è soggetto, e

5. — Di maniera che saranno essenze le specie: dunque, gli stessi nomi indicheranno essenza quaggiù e lassù; o che varrebbe il dire, che e' ci sia qualcosa oltre a' sensibili, l'uno su' molti? (1).

p. 991 A

6. — E se le idee, e le cose partecipanti appartengono ad una stessa specie, quel lor chesisia di comune anch'esso sarà: di fatto, perchè mai sopra le diadi corrottibili, e le matematiche molte, ma eterne, ci dovrebb'essere un uno ed indentico, la *diade*, e sopra questa e un qualunque *due* sensibile non ci sarebbe? (2). Se, invece, la specie non è la stessa, sarebbero equivoche, e varrebbe come chiamar uomo Callia e il legno; senza averci visto, di sicuro, niente di comune (3).

---

non negli accidenti suoi: e ciascuna cosa ne partecipa, non in quanto accidente d'un'altra, ma in quanto soggetto essa stessa, capace d accidenti.

(1) Ridà un'altra ragione, e l'è chiara, della necessità d'ammettere, che siano essenze le idee e le cose di cui sono idee.

(2) Questa prima obbiezione torna all'argomento del terzo uomo nella seconda sua forma. L'ho allegata più su. Vedi Nota al § 2. p. 90.

(3) Equivoca con un'altra è una cosa, che n'abbia lo stesso nome ma non la stessa natura o concetto. Perciò le due, dal nome in fuori, non hanno nulla di comune: e dire che l'una sia quello che la è perchè partecipa all'altra, non avrebbe più plausibilità, che a dire che l'uomo sia uomo perchè partecipa al legno. Si osservi che Aristotile vuole che le specie di Platone siano appunto equivoche colle cose; di maniera che solo il secondo membro di questo argomento cornuto ferisce quella che è davvero dottrina platonica nel parer suo: il primo serve a provare, che quando ammettesse le idee univoche colle cose, non sarebbe meno assurda.

7. — Ma sopratutto, non si saprebbe vedere, cosa mai facciano le specie a' sensibili, sia eterni, sia soggetti a generazione e corruzione, quando nè son loro cause di nessun movimento e mutazione, nè giovano punto alla scienza delle altre cose (giacchè non ne sono essenza; altrimenti, sarebbero in esse): nè per ultimo all'essere, poichè pure non esistono dentro a' loro partecipanti.

8. — Forse potrebbe parere che siano cause nella maniera che il bianco mescolato è causa del bianco; se non che questo concetto, che espresse Anassagora per il primo, e poi Eudosso e certi altri, crolla con una strappata: che è facile d'ammassargli contro obbiezioni molte ed *ab assurdo* (1).

9. — Le altre cose, dunque, non possono essere per via delle specie proprio in nessuno di quei modi che s'usa dire.

E dire che le sono esemplari e l'altre cose ne partecipano, è un parlare in aria, e far metafore poetiche: quale sarà mai quest'operante che riguarda all'idee?

---

(1) Al. Afrod. cita parecchi argomenti contro questa maniera di concepire la partecipazione delle cose. « Se le idee si mescolano alle altre cose, sarebbero, in primo luogo, dei corpi: giacchè il miscuglio accade tra contrarii. Ancora, l'idea sarà mischiata o tutta in ciascuna delle cose nelle quali si mescola, o parte. Se tutta, ci sarà in più cose un che si sia di numericamente uno; giacchè l'idea è numericamente una: se poi in parte, quello che parteciperà d'una parte dell'*uomo per sè*, e non dell'*uomo in sè*, sarà uomo. Inoltre saranno divisibili le idee, che pure sono impassibili ecc. ecc. p. 572 b.

10. — Qualunque cosa, poi, può ed essere e venir simile a qualunque altra, senza essere ritratta a sua immagine: di maniera che ci essendo e non ci essendo Socrate, potrebbe uno venir come Socrate. Nè fa divario che il Socrate sia eterno (V).

11. — E ci sarà poi parecchi esemplari e perciò specie del medesimo: l'uomo, verbigrazia, avrà per esemplari l'*animale* e il *bipede*, ed, insieme, anche *l'uomo per sè* (1).

---

(1) «Se le idee sono esemplari de' sensibili, ci saranno più esemplari del medesimo, e perciò più idee. Giacchè se l'uomo è *animale* e *bipede* e *uomo*, e queste idee differiscono l'una dall'altra, ci dovrebb'essere di ciascuna di esse un esemplare, un'idea, e l'uomo partecipare dell'*uomo per sè* e dell'*animale per sè* e del *bipede per sè*. Ma se nell'*uomo per sè* stanno idee differenti l'una dall'altra, l'idea non sarà più semplice, ma composta d'idee; e se è idea ciascuna delle componenti come pure è, ci sarà idea anteriore ad idea. Di fatto, l'*animale per sè*, è primo dell'*uomo per sè;* giacchè l'animale è genere; altrimenti, l'idea dell'*uomo per sè* sarebbe priva dell'*animale*: che è impossibile. Dunque, l'*uomo per sè*, essendo pure animale, partecipa dell'*animale per sè*. Di maniera che l'uomo sarà immagine non pure dell'uomo, ma dell'animale; posto che partecipa dell'animale, e l'immagine perciò dell'animale e dell'uomo sarà tutt'uno. Anzi, l'uomo non parteciperà solo dell'*animale per sè*, ma ancora del *bipede per sè*. In fatti, non è, di certo, *bipede* per essere uomo, essendoci anche altri animali bipedi; nè per esser animale, essendoci anche altri animali bipedi». Al. Afrod. Bek. p. 575 a. Il testo di questo commento è assai guasto, e il Sepulveda si allontana in molti punti dal testo del Brandis. Spero di avere altra volta l'occasione di pubblicarlo correttamente: qui non sarebbe il luogo: tanto più che il senso è indubitato.

12. — E per giunta, ci saranno esemplari non solo delle cose sensibili, le *specie;* ma ancora delle stesse *idee.* Il genere, verbigrazia, sarà esemplare in quanto genere, delle specie sue; di maniera che una cosa stessa sarà a un tempo esemplare ed immagine (1).

13. — Di più, pare davvero impossibile, che l'essenza stia in disparte da ciò di cui è essenza: come mai dunque, le idee, che son pure essenze delle cose, ne starebbero in disparte? B.

14. — E pure nel *Fedone* si dice, che le specie son cause e dell'essere e del generarsi (2); quantunque, da una parte, anche essendoci le specie, non perciò si generano le cose che ne partecipano se non ci sia il movente, e dall'altra, parecchie altre cose si generano, una casa, per esempio, ed un anello, delle quali non diciamo che ci sia specie: di maniera ch'è manifesto, che potrebbero anche quelle altre cose ed essere e generarsi per cause conformi a quelle, per cui si generano le ultime allegate.

---

(1) «*L'animale per sè,* in effetto, sarà esemplare dell'*uomo per sè,* dovendo il genere essere esemplare delle specie proprie, poichè ciascuna è il genere con qualcosa altro: e così le specie, esemplari degli enti, saranno immagini esse stesse d'idee » Ib. Ar. talora usa promiscuamente genere e specie: talora, come qui, gli distingue. Vedi Schewegler (Met. III p. 90).

(2) Ha mostrato che non possono esser cause dell'essere nel § precedente: qui dimostra, come non possono neppur essere cause del generarsi delle cose. Bisogna abituarsi a questa complicazione del ragionamento in Aristotile. Vedi Phaed. 100 D. e Ar. de Gen. et corrupt. II. 9. 335 *b.* 18.

15. — Inoltre se le specie son numeri, come saranno mai cause?

Forse, per via, che gli enti sono parimenti de' numeri, e un tal numero, per esempio, è uomo, un tal altro Socrate, e un tal altro Callia? E perchè mai quelli son cagione a questi? Di certo, che gli uni siano eterni, gli altri no, non ci fa nulla (1).

Se invece per via che queste cose di quaggiù sono, come un accordo, proporzioni di numeri, allora, di sicuro, ci dovrà pur essere qualcosa che sia il soggetto delle proporzioni. Ora, se questo qualcosa di soggetto, se la materia c'è, i numeri stessi saranno anche loro proporzioni di cosa diversa con diversa. Voglio dire, se Callia è proporzione in numeri di fuoco e terra ed acqua ed aria, anche l'idea-numero sarà proporzione di parecchie materie diverse; e l'*uomo per sè*, faccia poi o non faccia un numero, sarà sempre proporzione in numeri, e non numero

(1) «Si domanda: se le idee son numeri, come saranno mai causa delle cose di quaggiù? Forse, per via che anche le cose di quaggiù son numeri come le *idee*, diversi però da queste, e differenti gli uni dagli altri come quelle le une dalle altre, ed un altro numero è uomo, un altro cavallo, un altro Platone, un altro Socrate e gli enti differiscono secondo la differenza de' numeri. Ma se così, come mai i numeri ideali saranno cause a questi numeri quaggiù, i quali son gli esseri? Se anche fossero eguali i numeri di quaggiù a quelli, e che, per dirne una, l'uomo ideale ed il sensibile fossero parimenti una *quintina*, fuori che quella eterna, questa non eterna, come mai quella quintina là sarà causa dell'essere a questa quintina qua? Giacchè, di certo, non sono i numeri eguali causa gli uni agli altri di essere. Anzi come un numero sarebbe mai causa dell'essere a un numero?». A. Afrod. Bek. pag. 576, *b*. 25. seg.

per essenza. Non ci saranno dunque numeri di sorta (1) (X).

16. — Di più, di molti numeri si fa un numero; ma come di molte specie una specie?

17. — Direte che il numero unico, il diecimila per esempio, si compone cogli elementi del numero? Ebbene, che relazione avranno le monadi? (2).

---

(1) Aristotile vuol dimostrare, che i numeri non possono essere cause delle cose neppure se queste si suppongono essere proporzioni di numeri come tanti accordi; e come tali, effetti de' numeri. Poteva girar largo il suo argomento: ma a lui piace di trabalzar l'avversario e gira stretto. Preferisce dunque di mostrare che se così fosse, i numeri da' quali si vogliono cagionate queste proporzioni, non sarebbero più numeri, ma proporzioni essi stessi. In fatti, se le cose sono proporzioni come gli accordi, ci avrà ad essere qualcosa di cui siano proporzioni, come per gli accordi c'è il suono. Ora, dunque, in primo luogo, non basteranno a spiegare le cose, perchè non le spiegherebbero se non in quanto proporzioni, che è dire solo formalmente: resta la materia a spiegare, di cui la forma è forma. Non basta; giacchè come le cose sono simili all'idee, alle quali partecipano, se le cose son proporzioni in una materia, così anche l'idee saranno proporzioni in una materia: e perciò, siano o no numeri sotto altri aspetti e per altre ragioni, certo non si potranno dir numeri, ma solo proporzioni di numeri, in quanto son cause di proporzioni sensibili. Adunque a dir che le cose sensibili sono effetti dei numeri ideali, non pure non si riesce a dimostrare che possano esserne effetti, ma, quello ch'è peggio, si riesce a scalzare la causa; perchè se gli effetti fossero proporzioni, non potrebbero le cause esser numeri.

(2) L'argomento è rapidissimamente ed appena indicato. Alessandro lo dà alla distesa: ma basterà formolarlo così. Un numero composto di parecchi altri non si compone di questi numeri come

Che se son della stessa specie verran fuori di molti assurdi (1); e punto meno se non sono della stessa specie, e si fan diverse tanto l'una dall'altra: giacchè in che mai differirebbero, impassibili come sono? (2). Son davvero concetti nè plausibili nè coerenti.

---

unità complesse, ma delle unità elementari nelle quali si scompone ciascuno dei numeri che lo compongono. Aristotile accetta questa risposta degli avversarii: e ripiglia: Adunque, una specie unica si comporrà di parecchie specie, perchè ciascuna di queste è come composta di altri elementi primari ne' quali si può scomporre, e ciascuno dei quali si può sommare con gli altri d'un'altra specie, com'è sommato già con quelli della specie propria. Ora, sia: bisognerà pure dire se questi elementi primarii ovvero monadi di ciascuna specie siano della stessa specie tra loro, o di specie diversa.

(1) Alessandro annovera qui una parte degli assurdi, che risultano dal supporre le monadi della stessa specie. «Se le monadi son tutte della stessa specie, perchè mai certe fanno un'idea, certe un'altra e non quella stessa? E in questa ipotesi, qualunque numero potrà essere una certa idea, non solo quello che sia composto di quelle tali monadi, delle quali vogliono che quell'idea si componga, essendo della stessa specie tutte le monadi dell'idee. Oltre di che, tutte le idee, composte come sono di monadi della stessa specie, non potranno differire d'altro che nel numero delle monadi: e solamente così differiranno anche le cose partecipanti con loro. Pure, di certo, il razionale non differisce dall'irrazionale nel numero, ma piuttosto nella qualità: che se dicessero che l'irrazionale consiste nel minor numero delle monadi, gli è chiaro, che, quando aggiungendo delle altre monadi all'irrazionale, glie se ne dessero tante quante n'ha il razionale, diventerebbe il razionale stesso ». Al.Afrod. p. 578 e seg.

(2) Le monadi, in fatti, non possono avere per nessun verso veruna differenza tra loro, essendo la monade un concetto astratto e meramente formale. « La posizione, dice Aristotile nel primo

18. — Aggiungi (1) ch'è necessario di ammannire un altro genere di numero, che sia l'oggetto dell'aritmetica e di tutte quelle entità, che taluni chiamano le intermedie: ora, come e da quali principii saranno; o perchè saranno intermedie tra le cose di qui e le idee? (Y).

19. — Ancora, le monadi contenute nella *diade* verranno ciascuna da una *diade anteriore*: che è impossibile (2).

20. — Ancora, come mai tutto il numero insieme sarebbe *uno*? (3).

---

dell'Anima (c. 4. p. 409 a. 20), è la sola differenza possibile tra monadi: se non che le monadi che hanno posizione, non sono più assolutamente monadi, ma corpi e punti, che non hanno che fare colle monadi delle quali si ragiona qui ». Ib. p. 578 *b*. 6 seg. Vedi Met. XIII 6. 1080 a. 23-7, - 1081 *b*. 35.

(1) Secondo Al. Afrodisio, si deduce qui un'altra conseguenza della supposizione che le monadi siano differenti di specie.

(2) Ciascuna delle due monadi della *diade* non è principio, essendo principio il loro complesso. Ora, ogni cosa che non è principio, è da un principio, ciascuna di queste monadi verrà da' principii, e però da una *diade*, poichè la *diade* è principio; e da *diadi* diverse, *perchè* le son monadi diverse. Di maniera che si dovrà sempre supporre delle diadi anteriori a quella delle cui monadi si domanda da che principio siano. C'è dunque tre assurdi: l'uno, che il principio non sia il primo, ma abbia qualcosa d'anteriore; l'altro, il processo all'infinito; il terzo, che la monade risulti da una diade. Vedi Al. Afrod. p. 579 6 v. 17-30.

(3) « Ciascuna idea è unità, e ciascuna idea è numero. Il numero dunque è uno; oh, perchè mai? E per qual mezzo, compostosi un qualunque numero di molte monadi, il numero che ne risulta si fa uno? Che se non fosse uno, l'idea non sarebbe più numero:

21. — Aggiungi al detto finora, che se le monadi sono differenti, si doveva tenere il linguaggio di coloro i quali ammettono quattro o due elementi: di fatto, tutti questi non fanno elemento il comune, ma il fuoco o la terra, abbiano o no qualcosa di comune, il corpo. Ora, invece si parla come se l'*Uno* fosse un composto similare, a modo d'acqua o di fuoco; ma se così, i numeri non saranno essenze. Se non si tocca con mano, che se c'è un *uno per sè* ed è principio, l'*uno* s'intende in più maniere, sarebbe impossibile altrimenti (1).

---

giacchè l'idea è unità. Se poi è uno, perchè uno? E da che ha l'essere uno? Che se c'è qualcosa che unifica i numeri e gli fa idee, non saranno più le idee stesse principio dei numeri, ma lo sarà piuttosto quello che togliendo loro la moltiplicità, fa uno ciascuno di loro ». Ib. 30-39. Questa difficoltà che è forte, se le monadi sono della stessa specie, regge anche meglio, se, come si suppone qui, le monadi sono di diversa specie.

(1) « Se le monadi sono, nel loro parere, differenti, bisognava, che, determinando, facessero elemento e principio una certa tal monade particolare, non il comune, la monade assoluta. Giacchè come quelli i quali ragionano di elementi corporei, non fanno elemento il corpo assoluto, ma, perchè i corpi differiscono di specie, determinano e dicono quale tra' corpi pare loro che sia elemento, l'aria, per esempio, o qualche altro simile, ma non mai il corpo comune assolutamente (in fatti, o che ci sia, o che non ci sia questo corpo comune al di fuori delle cose delle quali si predica, di certo, non lo fanno elemento; se l'avessero fatto, non avrebbero ammesso per elemento più l'uno qualunque di quello che ammettono, che ogni altra cosa di cui si predica corpo); anche a' platonici sarebbe del pari bisognato di determinare quale *uno* e qual monade fanno elemento, se le monadi differiscono. Ora, invece dicendo assolutamente l'*uno*, parlano come se le monadi

22. — Quando poi vogliamo ridurre l'essenza a' principii, facciamo le lunghezze dal *lungo* e *corto* (una forma del *piccolo* e *grande*), e la superficie dal *largo* e *stretto*, e il *corpo* dall'*alto* e *basso* (1).

Quantunque, a questo modo come mai potrebbe avere o la superficie una linea, o il solido una linea

---

fossero della stessa specie, e le fanno poi, d'altra parte, differenti. Che è ciò che Aristotile dice con quelle parole: *come se l'uno fosse un composto similare a modo di fuoco o d'acqua.* Col *similare* ha inteso indicare la differenza e l'identità di specie delle monadi. Ma se le monadi fossero così, i numeri cioè a dire l'idea, non sarebbero più essenze, giacchè le idee sono i numeri di cui parla qui. Di fatto, se le monadi fossero della stessa specie come sono nel nostro numero, il numero ideale composto di monadi della stessa natura di quelle del nostro, non sarebbe più essenza di quello che lo sia il nostro numero: che non l'è punto. E' evidente, non però di meno, che la loro opinione non è questa: e che ammettono, per contrario un *uno* non identico nè della stessa specie con gli altri, e questo facciano principio: se è così, le monadi non saranno della stessa specie, e l'*uno* si dice in più sensi. In fatti, è altrimenti impossibile di far principio l'*uno*. Ma così, d'altra parte, ritorna la necessità di qualificare determinatamente il loro principio». A. Afrod. Bek. p. 580 a.

(1) «Espone qui l'opinione platonica come ha fatto ne' libri della filosofia. Volendo risolvere gli enti (che chiama qui come sempre, essenze), volendo, dico, risolvergli ne' principii che ammettevano (e per loro erano principii degli enti il grande e piccolo che chiamavano *diade* indeterminata), volendo adunque risolvergli in questa, facevano principii della lunghezza il *corto* e il *lungo*, (sia che volessero intendere che la lunghezza si generi da quella sorta del *grande* e *piccolo*, che è il *lungo* e *corto*, sia che ogni linea consista dell'una di queste due cose): e della superficie lo *stretto* e *largo*, che sono un'altra forma di grande e piccolo ecc.». Aless. Afrod. p. 581 a. 8 seg.

ed una superficie? Di fatto, altro genere è il largo e stretto, ed altro l'alto e basso. Perciò come il numero non sta in questi perchè il *molto* e *poco* è genere diverso da loro, così, evidentemente, verun altro de' generi superiori non starà mai negl'inferiori (1). Nè si può dire che il largo sia genere del profondo: il corpo, in tal caso, sarebbe una superficie (2).

23. — Oltre di ciò, di che mai si faranno e donde vi si introdurranno i punti? Con questi punti, Platone talora s'acciuffava, come essendo un domma geometrico, e chiamandogli ora principii di linea, ora e spesso le *linee insecabili*. Comunque sia, è più necessario, che un termine l'abbiano: di

---

(1) Ogni solido, di certo, ha superficie e linee, ogni superficie ha linee. Pure questo fatto non si può spiegare tirando a principii diversi il solido, la superficie e la linea. Il solido che viene dall'*alto* e *basso*, non avrà nessuna delle proprietà che derivano dal *lungo* e *corto* e dallo *stretto* e *largo*; di maniera che dovrà mancare di superficie e di linea: ch'è assurdo. Il che è tanto più vero, che e' concedono che il numero, come quello che deriva dal *molto* e *piccolo*, genere diverso, non si trova nella linea, nella superficie o nel solido. Allo stesso patto, la linea non si troverà nella superficie, derivando l'una da genere diverso dall'altra: di maniera che le proprietà più semplici e che non bisognano d'altro per essere, non coesisteranno coll'altre più composte, e che hanno bisogno di loro per essere.

(2) Di fatto, se il profondo fosse specie del largo, dovrebbe avere qualche cosa di comune con questo. Ora, il comune non potrebbe essere se non l'essenza stessa del largo, ch'è semplicissima; ed è appunto l'estensione intesa per un verso contrario a quello con cui si intende nel profondo.

maniera che con la stessa ragione che c'è linea, c'è punto.

24. — Ma in somma, la filosofia cerca la causa delle cose che si percepiscono: o noi abbiamo messo questo da canto (di fatto non diciamo nulla della causa donde viene il mutamento), e figurandoci d'esprimere l'essenza di quelle cose, diciamo bensì che ci sia dell'altre essenze, ma della maniera nella quale quest'altre siano essenze di quelle, ce ne sbrighiamo con una parola vôta: giacchè il partecipare, e', s'è già detto, non è nulla. E nè anche con quello che vediamo esser causa delle scienze e per cui ogni intelletto ed ogni natura opera, nè anche con questa causa, che pure s'afferma che sia uno de' principii (1), le specie hanno nulla che fare. Purtroppo, le matematiche son diventate la filosofia per i moderni, quantunque protestino, che non si devono studiare se non in grazia delle altre scienze.

25. — Oltre di che, si direbbe che l'essenza soggiacente in qualità di materia abbia del matematico, e si predichi e sia piuttosto una differenza dell'essenza e della materia che non una materia: la differenza, voglio dire, del *grande* e *piccolo*, appunto come i fisiologi introducono il rado e il denso, affermando che queste sieno le differenze del soggiacente: di fatto, sono un soverchio ed un difetto (2). B.

(1) Il bene, la causa finale.

(2) Come il grande e il piccolo.

26. — E il movimento? Se del *grande* e *piccolo* si farà il movimento, si dovranno, di certo, muovere le specie: e se no, donde è venuto mai? Giacchè ne va lo studio stesso e per intero della natura (1).

27. — Una cosa ancora che pare facile a dimostrare, che tutte le cose ne facciano una, non riesce. In fatti, mediante la loro estrinsecazione (2)

---

(1) Diventa impossibile, se non ci è il movimento; e perciò non si può fare a meno di rispondere al quesito dell'origine del moto.

(2) « I platonici procuravano mediante una sorte di estrinsecazione di risolvere tutti gli enti nell'*uno* e nella essenza: e il processo della loro estrinsecazione era così. Partendo da' singoli uomini, osservavano la simiglianza che correva tra tutti, e trovandola unica ed identica in tutti quanti gli uomini, li risolvevano tutti in questa unità, e dicevano che gli uomini siano per la partecipazione dell'uno, e quest'uno sovrastante agli uomini lo chiamavano *l'uomo per sè*. Facevano il medesimo de' cavalli, de' cani e degli altri animali. Dopo di che, paragonando gli uomini co' cani e cogli altri animali, assumevano da capo, che gli animali avessero l'essere a norma di un certo *uno*, il quale *uno* davano per causa dell'esser loro animali, e perciò introducevano un'altra unità ed idea, che chiamavano l'*animale per sè* e in cui risolvevano gli animali. E pigliando da capo in un fascio gli animali e le piante e gli altri corpi, e trovandogli essere essenze per via della comunanza di *uno*, assumevano un'idea ed unità dell'essenza, e sotto questa sola raccoglievano tutte le essenze. E aggiungendo che l'essenza e la qualità siano enti per la partecipazione dell'ente, e introducendo così l'ente per sè, riducevano tutti gli enti in quest'*ente*. E procedendo così e servendosi della estrinsecazione, pareva loro di risolvere tutti gli enti nell'*uno* e nel principio». Al. Afrod. Bek. p. 583 b. 22 seg. Br. p. 55.

(Z), non diventano tutte le cose una sola, ma, quando non si neghi lor nulla, si trova solamente un certo *uno* per sè: e neppur questo, se non si conceda loro che ogni universale sia genere: il che, in parecchi casi, non si può (1).

28. — E neppure delle lunghezze e delle superficie e de' solidi che allogano dopo i numeri, sanno render nessuna ragione nè del come sono o potranno essere, nè del valore che abbiano. In fatti, non possono essere nè le specie (giacchè non son numeri), nè gl'intermedii (giacchè questi sono entità matematiche), nè i corruttibili; perciò questo genere di cose parrebbe un altro diverso, un quarto genere (2).

---

(1) « Talune infatti, delle proprietà predicate comunemente di certe cose non possono essere generi di quelle cose delle quali si predicano in comune. Tali sono tutte quelle, che indicano simiglianze, o negative o accidentali o consistenti in una relazione. E soprattutto i predicati a più sensi. Ed accenna soprattutto a questi per cagione dell'ente, che i Platonici assumevano come un genere comune di tutti gli esseri, e perciò ammettevano l'idea dell'ente per sè e dell'uno per sè, e vi riducevano ogni cosa. Ora se l'uno non è genere, ma un predicato a più sensi, come crede Aristotile, è chiaro che non potrebbe per opera sua correre una simiglianza essenziale tra gli esseri ». Ho dato un sunto del commendatario d'Alessandro Bek. p. 584 a 21 b. 18 Br. p. 56.

(2) « Gli enti, per i Platonici, sono o idee o entità matematiche o sensibili. Ora la lunghezza per sè e la superficie per sè e il solido per sè, non saranno idee; perchè le idee son numero, secondo loro, e la lunghezza, la superficie e il solido vengono dopo a' numeri. Nè saranno neppure le entità intermedie, o matematiche che si voglia dire; di ciascuna di queste, in fatti, ce ne sono pa-

29. — In somma, cercare gli elementi degli enti, i quali pure si dicono in più sensi, senza distinguerli, è un non volerli trovare, soprattutto quando appunto si cerchi da quali elementi risultino. Di certo, non c'è verso d'appurare da quali elementi risulti il fare ed il patire o il diritto, ma, se pure, si può di sole l'essenze: di maniera che non è il vero, che degli enti tutti si cerchi o si creda di avere gli elementi (1).

---

recchie, dove tanto della lunghezza per sè, quanto della superficie per sè, e del solido per sè non ce n'è parecchi. Ma neppure saranno i corruttibili e sensibili: perchè nessuno di questo è proprio *ente*». Aless. Afrod. Bek. p. 985 a. 10-18 Br. p. 59 seg. Vedi s. Thom. lib. I, lect. XVIII E. «Huiusmodi autem lineae superficies ex quibus componuntur corpora sensibilia, non est possibile esse species: quia species sunt numeri essentialiter: huiusmodi autem sunt post numeros. Nec iterum potest dici, quod sunt intermedia inter species et sensibilia; huiusmodi enim sunt entia mathematica et a sensibilibus separata, quod non potest dici de illis lineis et superficiebus, ex quibus corpora sensibilia componuntur. Nec iterum possunt esse sensibilia: nam sensibilia sunt corruptibilia; huiusmodi autem incorruptibilia sunt, ut infra probabitur in tertio ». Ci ha una differenza e di rilievo tra le due interpretazioni: pure la seconda non pare fatta senza una notizia della prima.

(1) L'ente ha parecchi sensi, secondo Aristotile: e senza distinguerli non si può trovare i principii di ciascuna specie d'ente. Questa difficoltà aumenta, quando si vuol trovare i principii materiali degli enti, gli elementi co' quali si compongono e si fanno. Perchè l'ente, nella più parte dei sensi nei quali è preso, e n'allega qui due, la categoria del fare e patire e quella della relazione, non gli ha in proprio, nè risulta da elementi, come da principii materiali. L'essenza è una specie d'ente, la principale e fondamentale, e d'essa sola si possono trovare così gli elementi. Vedi Al. Afrod. Bek. p. 585 a. 25 b. 3.

30. — E come si potrebbe mai imparare gli elementi di tutte le cose? Di fatto, è evidente, ch'e' si dovrebbe poter essere già stato avanti senza conoscer nulla. Giacchè chi impara sia geometria, sia qualunque altra disciplina, può già sapere altre cose, senza che pure preconosca nessuna di quelle, che quella scienza tratta e che sta per dovere imparare. Di maniera, che se ci fosse, come alcuni dicono, una scienza di tutte le cose, quello che l'impara dovrebbe essere stato un tratto senza conoscer nulla. Eppure non s'impara, senza che o tutte o alcune proposizioni non siano precognite; sia che si proceda per dimostrazione, sia per definizioni (giacchè bisogna che si preconoscano i termini, da' quali risulta la definizione), sia, parimente, per induzione. Che se poi questa scienza ci fosse innata per avventura, gran cosa davvero, che non ci accorgessimo di avere la più eccellente di tutte. p. 993 A.

31. — Di più, come si potrà conoscere di che siano gli enti, e come sarà mai chiaro (1)? C'è il

(1) « Se sono comuni ed identici i principii di tutte le cose, come uno saprà che principii sono que' tali, e che proprio da que' tali derivano gli enti, quando non preconosca alcune cose, mediante le quali conoscere e dimostrare, che sono appunto que' tali? Come mai chi non ha modo di riconoscere quello che cerca, saprà, che son piuttosto questi che questi altri? Giacchè, di certo, quelli che dite voi non saranno riconosciuti da tutti per principii; ma, siccome si quistiona della sillaba *Za* se si deve scrivere col *z* e l'*a*, o col *s* e il *d* e l'*a*, così si potrà quistionare della stessa maniera intorno a' principii ». Al. Afrod. Bek. p. 586 b. 13 seg. Br. p. 58.

suo nodo anche qui. potrebbe quistionarsene, come d'alcune sillabe: alcuni, per esempio, dicono che lo *za* si componga dell'*s*, del *d*, e dell'*a*, alcuni ne fanno un suono diverso, e punto uno dei noti (1).

32. — Inoltre, le cose, che sono sensibili, come si potrebbe conoscerle senza averne la sensazione? Eppure di certo, si dovrebbe, se sono appunto quelli (AA) gli elementi da cui, come le sillabe composte da' loro, si deriva ogni cosa.

CAPO DECIMO

Riassunto delle critiche fatte alle precedenti filosofie

1. — Adunque risulta chiaramente anche dalle cose dette prima, che tutti cercano le cause discorse ne' libri naturali, e che non si potrebbe fuori di queste trovarne dell'altre. Pure, si vede ora, le han trattate confusamente; e sotto un aspetto sono state discorse tutte, sotto un altro nessuna. A. 11

2. — Di fatto, la filosofia primitiva pare che balbetti d'ogni cosa, come giovane e rozza ch'era su que' primordii. Empedocle, per esempio, dice perfino, che l'osso sia per il *concetto*: ebbene, questo è appunto la quiddità e l'essenza della cosa.

---

(1) Nella antica scrittura lo zitta si scriveva per *sd*, il xi per *cs*, il psi per *ps*.

Ora, è necessario, che o ci sia parimenti il concetto della carne e di ciascun'altra cosa o di nulla; giacchè per esso sarà e la carne e l'osso e ciascun'altra cosa, e non per la materia che chiama fuoco e terra ed acqua ed aere. Se non che tutto questo, se altri gliel avesse detto, l'avrebbe necessariamente accettato: pure, lui non l'ha saputo spiegare.

3. — Ma questi son punti messi già in chiaro più su; ora facciamo di percorrere le quistioni, che potrebbero suscitare: forse il venirne a capo ci gioverà a sbrigarci di poi da altre quistioni successive.

NOTE AL LIBRO PRIMO

(A) Queste ultime parole del periodo che seguono il verso di Simonide, sono una obbiezione di Aristotile o continuano a dare il sentimento del poeta? L'Argiropulo, seguendo Alessandro Afrodisio (nella trad. del Sepulv. p. 4 verso Bekk. p. 529) le ha intese per un'obbiezione: il Bessarione, non discostandosi dall'antica traduzione latina (il cui senso è accertato dall'interpretazione di S. Tommaso, p. 5 r. D. ecc), le ha intese come una continuazione del sentimento di Simonide. Il primo è seguito da' signori Pierron e Zévort (che citerò quind'innanzi colle iniziali PZ); il secondo dal Cousin e dall'Hengstenberg. Il testo, senza fallo, favorisce più l'interpretazione del Bessarione, quantunque non si possa dire che escluda affatto l'altra. Se non che il dubbio è sciolto dall'esame accurato del carme di Simonide a cui qui si riferisce Aristotile, e di cui restano frammenti, sufficienti al bisogno nostro, nel Protagora di Platone. Quivi Simonide si oppone a un detto di Pitacco: χαλεπὸν ἐσλὸν ἔμμεναι, *difficil cosa è l'esser buono,* sostenendo lui che sia piuttosto impossibile, che si deva ascrivere solo a Dio il privilegio di questa bontà stabile e sicura della quale si può dire che *sia*: che all'uomo è già difficile a diventar buono, e che a lui basta, se uno non sia cattivo, o non disabile troppo o conosca, uomo intero, la giustizia salvatrice delle città: ἔμοιγε, ἐξαρκεῖ ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδώς τ' ὀνασίπολιν δίκαν, ὑγιὴς ἀνήρ. κ. τ. λ. Plat. Prot. 346 c. Bergk. Poetae Lyrici Graeci, p. 745). E' chiaro dunque, che Aristotile, con quella libertà con cui gli antichi trattavano le citazioni, trae alla scienza quello che Simonide dice della virtù, e che, dopo averne citate alcune parole: — θεός ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας. — continua a darne solo il senso in quello che segue. L'errore d'Alessandro Afrodisio è proceduto dal paragone

troppo frettoloso di questo luogo con uno degli Eth. Nic. X. Bekk. p. 1177, dove Aristotile, parlando della vita speculativa, consente che sia divina, ma vuole non per tanto, che si deva seguire, e lasciar dire coloro che ammoniscono l'uomo ad aver umani disegni, il mortale a far da mortale: anzi, dice lui, bisogna «che l'uomo s'immortalizzi quanto più sa e può, e faccia il poter suo per vivere secondo quello che ha di meglio in sè: giacchè s'egli è piccolo di mole, di potenza e di pregio avanza a gran pezza ogni cosa». Certo, queste parole nobilissime possono servire di risposta a quelle di Simonide: ma gli è evidente, che il luogo degli Etici, che non si riferisce ad esse, ma bensì a un motto, non si sa se di Teognide o di Solone (Eustr. in Moral. Arist. ad h. l. p. 526), o d'Epicarmo (Zell. Comment. p. 458), passato in proverbio ed usato variamente (Arist. Rhet. 11, 21 Bekk p. 1394 b. 24. Pind. Isthm. V. 20. Eurip. Bacch. allegato dal Camerario e altrove e altrimenti in Zell. l. c. e Mitscherlich. ad Hor. Carm. IV. 7, 7), non si può punto usare immediatamente per l'interpretazione del presente luogo dei Metafisici. Aristotele qui non obbietta a Simonide: ma rigetta la sua testimonianza e quella degli altri, dichiarandoli poi, nel seguente paragrafo, incompetenti. Del resto, le parole nell'interpretazione dell'Afrodisio non potrebbero dare se non questo senso: *Pure sconviene all'uomo di non tentare una scienza proporzionata a lui*. Che sarebbe una petizion di principio e perciò una risposta insulsa quistionandosi appunto se gli sia proporzionata.

(B) il Cous. traduce: « Dieu est reconnu de tout le monde comme le principe des causes ». Ha con sè PZ: ma contro di sè il Bess., l'Agirop., l'Hengst., e quel che è peggio, il testo, la storia della filosofia e la dottrina d'Aristotile. Nè quella nè questa s'accorderebbero in questa sentenza: tanto che se il testo la desse, bisognerebbe correggerlo. A. A. non è ben chiaro (Be. p. 530. Sep. p. 5. v.): Ascl., (Be. ibid) non ha nulla.

(C) Ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν.

Bekk p. 383 v. 12, 18. PZ. hanno fatta una lunga nota per voler tradurre altrimenti. Non gl'imiterò: giacchè l'autorità dell'Argiro-

pulo e del vecchio traduttore latino, seguito da S. Tommaso, a' quali si conformano, non può contendere con quella concorde dell'Afrodisio, dell'Asclepio, dell'Annotatore marg. del Laurenziano e degli altri traduttori e commentatori che fanno con me. Non per questo m'accordo io del tutto col Bess., col Cousin, coll'Hengst., in quanto alla costruzione della frase. Non hanno badato, mi pare, che l'inciso: καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν - non fa punto seguito a tutto il resto del periodo: ἄρχονται ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου κ. τ. λ. Se dovesse far seguito, si dovrebbe scrivere οἱ μήπω τεθεωρηκότες κ.τ.λ. Perciò sottintendo ἐστὶ e costruisco: καθάπερ ταὐτόματα ἐστὶ τῶν θαυμάτων (*passano per meraviglia*) τοῖς κ. τ. λ. E stamperei tutto il periodo così... ἄρχονται μὲν γὰρ ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ ούτως ἔχει (καθάπερ τῶν θαυμάτων ταὐτόμ. τοῖς μήπω τεθεωρ. τὴν αἰτ.) ἢ περὶ τὰς κ. τ. λ. Ho affatto con me la nota marg. del cod. Laur. θαυμασιὰ δὲ λέγει τὰ ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν δεικνύμενα παίγνια, οἷον ἄψυχά τινα εἴδωλα δοκοῦντα ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι.

(D) Il proverbio è, δεύτερον ἄμεχινον: *meglio la seconda volta*. Vedi A. A. Ascl. Bekk. p. 530, Br. p. 13.

(E) Tutto questo fa un periodo solo, assai intricato nel greco, punteggiato male dal Bekker (983 a. 24 b. 3), e bene dal Bonitz. (Observ. p. 34). In italiano non poteva restare così d'un pezzo ed è bisognato spezzarlo. Pure, darò qui un'altra traduzione della seconda sua parte, più prossima al testo, perchè mi pare che agevolerà il lettore a capire lo stile d'Aristotele, e a fargli meglio scusare il modo sommario con cui qui scorre su un punto di tanto rilievo. «Ora, che causa si dica in quattro sensi, e che una causa si dica che sia l'essenza e la quiddità (il *perchè* in fatti si riduce da ultimo al concetto, e il *perchè* primo è causa e principio, e l'altra causa sia la materia ed il soggetto, la terza quella donde è il principio del movimento, la quarta la causa contrapposta alla precedente, il *fine per cui* ed il bene (chè questa è il termine d'ogni generazione e movimento), che, voglio dire, sien queste le cause e così, s'è studiato abbastanza nei libri della natura etc.».

(F) E' una lode o un biasimo questo *venir dopo co' fatti*, che risponde per l'appunto alla frase greca τοῖς ἔργοις ὕστερος, e ne mantiene felicemente tutta l'ambiguità? Venir co' fatti dopo un altro nella scienza quando gli s'è anteriore di tempo, può valere e che si sia visto più di lui e che si sia visto meno. Gli scoliasti greci, ce ci rimangono, (Bekk. p. 534 Br. p. 19 vedi PZ. p. 233) sono tutti d'accordo, che Aristotile qui preponga Empedocle ad Anassagora: e A. A. ne reca in prova che Aristotile altrove (Phys. I, 4, p. 188, I, *b*. p. 189 de Coelo III, 4 p. 302: concordano, Siriano, Simplicio, Filopono e gli altri secondo Karsten Empedocl. p. 334) vuole che abbia fatto meglio Empedocle, ad ammettere solo quattro principii che Anassagora ad ammetterne infiniti. E' dunque indubitabile che in questo punto Aristotile prepone il primo al secondo. Ma come altrove magnifica assai Anassagora (Met. I, 3, p. 984 *b*. 17. - Ibid. 8 p. 989, b. 19) e lo prepone ad Empedocle, è evidente che quel giudizio si deve restringere a questo punto del numero di principii. Avrei potuto agevolmente far più precisa la frase che nel greco: ma m'è paruto meglio lasciarla ugualmente incerta. Ad ogni modo l'interpretazione singolare del Cousin (*Anass. qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivait après lui*), non è certo da approvare. Chi vuol vedere, come l'Hegel tratti leggermente i testi, riscontri a pag. 335 della sua storia della filosofia; che pure è un gran libro.

(G) Il testo Bekkeriano, conforme all'antiche edizioni e traduzioni dell'Argir. e del Bess., legge così l'ultima parte di questo periodo: τὸ ἓν ἀκίνετόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖον τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν: καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιον ἔστιν. p. 984 a. 31 - b. 1.

Come ognun vede, io ho tralasciato la parentesi e le ultime quattro parole, seguendo l'autorità d'un codice Laurenziano (Ab), e in parte, quanto alla parentesi, anche quella d'uno dei Parigini (Fb). Così ha fatto il Brandis e dietro di lui il Cousin e l'Hengstenberg. In vero, sono evidenti interpolazioni, di cui si rintraccia la origine negli scoliasti. Volendosi rendere conto della forma della frase Aristotelica e della distinzione - οὐ μόνον - ἀλλὰ καὶ si atten-

nero a due vie. Gli uni ci scorsero la differenza che passava dagli Ionici agli Eleatici, e l'indicarono esplicitamente ne' loro scolii o ne' margini colle parole della parentesi e le ultime del periodo. Gli altri, invece, ci videro una indicazione più netta, voluta fare a posta, delle varie specie di mutazione, l'alterazione e la traslazione per mostrar meglio, più vivamente e scolpitamente l'assurdità dell'opinione che s'esponeva; costoro fecero altri scolii e notarono altrimenti. Che sia così, ce l'attestano Asclepio ed Alessandro Afrodisio (p. 535). Il primo, interpretando nel primo modo, ha nel suo scolio appunto la parentesi: τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖον τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν τὸ εἶναι ἀμετάβλητον τὴν ὕλην. Il secondo, uomo d'altro peso che non Asclepio, interpreta al secondo modo; ed ha invece quest'altra parentesi allo stesso luogo: καὶ γὰρ αὗται αἱ μεταβολαί, εἰ καὶ μὴ κινήσεις, ἀλλὰ κινουμένων τινῶν: quoniam hae mutationes etsi non sunt motus, fiunt tamen dum aliqua moventur (Sep. p. 7.): *perchè queste mutazioni, quantunque non siano moti esse stesse, pure si fanno col movimento.* Non mi meraviglierei, se si trovasse dei codici che avessero un testo con quest'altra parentesi invece di quella che si trova ora. Che poi le quattro ultime parole siano state aggiunte dopo la parentesi e ne dipendano, non ammette dubbio. Inoltre, che non si deva neppure accettare l'interpretazione che ha dato luogo alla presente parentesi, mi par chiaro. 1º Non si può dire che, secondo gli Ionici, la natura intesa come il soggetto unico, non si muova in quanto alla generazione e corruzione; anzi appunto sotto questo rispetto si muove quantunque il moto non penetri nè faccia passeggiera l'essenza stessa del soggetto. 2º Non si può dire che sia propria agli Eleatici la sola negazione del moto di traslazione, negando essi del pari agli ionici, appunto che l'uno sia esso stesso il soggetto dei moti d'alterazione, e che questi moti, come credevano Talete e gli altri Ionici da Eraclito in fuori, avessero la stessa realità dell'Uno e ci si facessero. - Aristotile parla degli Ionici antichi nel periodo precedente, ed ascrive loro di non avere, non ch'altro, vista la difficoltà: e in questo periodo parla degli Eleatici, contrapponendogli agli Ionici, per avere loro vista la difficoltà, ma chiuso subito gli occhi per poter dire che non la vedessero.

(H) Il capo comincia a pochi versi più giù nell'edizione Bekkeriana; appunto dove ho notato il IV sul margine. E' evidente perchè io abbia preferito di cominciarlo qui. Qui comincia davvero un altro punto della ricerca storica. Che al luogo dove un altro capo comincia ne' codici ed in parte delle edizioni e traduzioni non ricominci davvero un altro senso, è attestato dalla stessa ed. Bekk. che segna sul margine il num. 4, ma non fa un capoverso. Il Cousin fa un solo dei capi 3 e 4; si potrebbe: ma ho preferito di non imitarlo per lasciare intatto l'usato numero dei capi del Primo della Metafisica.

(I) οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντον ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν. p. 984 b. 20 seg. Non dubito che si deva costruir così: οἱ μὲν οὖν οὕτ. ὑπολ. ἔθεσαν ἅμα τὴν αἰτίαν, ἀρχὴν τοῦ καλῶς εἶναι τῶν ὄντων καὶ τὴν τοιαύτην αἰτ. ὅθ. ἡ κίν. ὑπ. τ. ο. Le ragioni grammaticali e filosofiche mi paiono così copiose e chiare, che non credo che valga la pena di spicciolarle: quantunque nessuno dei traduttori si accordi del tutto con me. Il Bessarione, però, più dell'Argirolupo. Aless. Afrodisio, inteso bene, mi pare che sostenga questa mia interpretazione. Annota così: τὴν τοῦ καλῶς κινεῖσθαι καὶ γίνεσθαι, οὐ τὴν τοῦ μόνον γίνεσθαι καὶ κινεῖσθαι αἰτίαν ἀρχὴν ἔθεντο. Bekk. 536, b. 33). Dietro questo luogo bisogna correggere il verso 30 e 31 dove si ridice il medesimo: οὗτοι μὲν οὖν ἅμα τῇ ποιητικῇ αἰτίᾳ τήν τε τοῦ καλῶς καὶ τεταγμένως γίνεσθαι τὰ γινόμενα ἀρχὴν καὶ αἰτίαν τῶν ὄντων ἔθεντο. Le parole καὶ αἰτίαν τῶν ὄντων vanno scancellate. Insomma qui Aristotile dice che costoro identificarono la causa finale e la motrice, non la motrice e la materiale; e perciò non concepirono puramente e nettamente e come tale, la finale: anzi la confusero con quella che, in quanto, al suo concetto, l'è contrapposta.

(L) Καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν'αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν. 985 a. 19. Ho tralasciato le parole διὰ τίν'αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί. per più ragioni. 1.o Non servono che a chiarire l'ἀπορήσῃ: il quale non avrebbe bisogno di nissuna aggiunta per esser chiaro. 2.o Tolgono ogni leggerezza

ed urbanità alla frase, che, sgombrata, n'ha tanta. 3.o Non dirò che manchino di nominativo. In uno scrittore come Aristotile, non sarebbe nulla: e quantunque errerebbe di molto chi volesse difendere questa ellissi con quelle di cui si trovano parecchi esempi in Platone e altri scrittori greci (Stallb. ad Plat. Phileb. 20 c.), pure non si potrebbe risponder nulla a chi non la trovasse nè più dura nè più ardita nè diversa di quella che si legge poco oltre p. 987 a. 11, dove manca τινές, o di parecchie altre. Ma, di certo, però, anche ammessa l'ellissi, restano poco soddisfacenti. Che vuol dire ἐξ ἀνάγκης? E' evidentemente superfluo e mostra incertezza nel concetto. Anassagora non si trovava a ma' passi quando gli mancava la causa d'un effetto necessario, ma quando non sapeva spiegare come una qualunque cosa succedesse. 4.o Infine non le hanno il cod. Laurenziano (Ab) e le scancella nel margine il Parigino regio (E). Dagli scoliasti non si può trarre nulla di certo: pure parrebbe che non le leggessero. Onde a me pare più convenevole e probabile di tenerle per una nota marginale, e assai frettolosa, interpolata nel testo. Il resto del periodo può restare come sta: pure a me piacerebbe leggere, dietro a due cod. vaticani (Ha T), e allo stesso Parigino (E): ὅταν γὰρ ἀπορήσῃ, τότε κ. τ. λ.

(M) Πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συναγαγεῖν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ'ἐκείνων: 986, *b*. 6. Chi è assuefatto allo stile d'Aristotile, non troverà difforme dal testo la mia traduzione. Quel periodo si deve intender così: πῶς μέντοι - συναγαγεῖν è la quistione che ci si propone; la risposta comincia da σαφῶς e finisce ad οὐσίαν due versi più giù. Il nominativo di διήρθρωται è τἀναντία e si sottintende ὥστε οἷόν τε εἶνακοια κρίνεσθαι σαφῶς o qualcosa di simile: ἐοίκασι δὲ etc. *I contrarii non sono così chiaramente notomizzati ch'e' si possa risponder netto: ma paiono etc.* Così s'ha un senso ragionevole. Perchè sta bene che Aristotile pretenda trovare tali contrassegni nelle coppie Pitagoree, che si possa riconoscere quale concetto di causa includono: ma mi parrebbe ridicolo, e non conforme al modo suo nè qui nè altrove, ch'egli prentendesse da' Pitagorei che gli avessero belle e ridotte quelle coppie e ciascuno

de' loro membri ad una delle sue quattro cause. Ora, appunto questo dimanderebbe, secondo la traduzione del Bessarione, seguita da' moderni. Eccola in Cousin: «Comment est-il possible de les ramener à ceux que nous avons posès, c'est ce qu'eux mêmes n'articulent pas chairement?». Ora, vedete se Aristotile dovesse pretender che i Pitagorei gli avessero spiegato per punto e per virgola, la possibilità di ridurre i lor principii ai suoi? Ales. Afrod. Bek. p. 543 b. 12 seg. si accorda colla mia interpretazione, e così Argiropulo che lo segue nella traduzione della Metafisica. (Sep. p. 9, v.).

(N) μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μετριώτερον εἰρήκασιν περὶ αὐτῶν 987 Bekk. a. 10. Varia in due punti essenziali la lezione dei codici di queste parole. Un Laurenziano (Ab), un Parigino (Tb), ed il Parigino regio (E) leggono μαλακώτερον in luogo di μετριώτερον: il Parigino regio (E), un Laurenziano (S), un Vaticano (T), un Marciano (Bb), ed un altro Laurenziano (Cb) leggogno περὶ τῶν αὐτῶν.
Per cominciare da questa seconda varietà, io credo che non ostante l'autorità d'Al. Afrod. (p. 546), e degli editori e dei traduttori, bisogni preferirla all'antica lezione. Il concetto del periodo lo richiede. Aristotile vuol mostrare qui la differenza principale che corre dagli Italici agli Ionici. Perciò raccoglie questi ultimi sotto una veduta unica, per poterle contrapporre la veduta Italica. Nel periodo presente parla degli Ionici: nel seguente degl'Italici. La peculiarità degli Italici, dice, che sia stata la concezione astratta de' principii; l'aver fatto sussistere i loro principii astratti per sè, non in una natura diversa, che servisse loro come di sostrato; e in conseguenza, avuta occasione di tentare la causa ideale, cercando il concetto della cosa e la sua definizione. A queste due proprietà degli Italici bisognerebbe che nel periodo presente ne fossero contrapposte due degli Ionici. E appunto le due sono l'avere speculato μετριώτερον, cioè con più misura, con meno ardire e con maggior conformità al senso volgare: e il non esser usciti da certe cause che furono le stesse per tutti, quantunque alcuni n'usassero distintamente una sola, gli altri tutte e due etc.: questo secondo carattere dovrebb'essere dinotato dal περὶ αὐτῶν. E' perciò già evidente che se si vuole espresso davvero, bisognerà leggere περὶ

τῶν αὐτῶν. E si trova ancor più necessario comparando il resto del periodo: πλὴν ὥσπερ εἴπομεν, δυοῖν τε αἰτίαιν τυγχάνουσι κεχρημένοι κ. τ. λ. Se Aristotile avesse l'abitudine di scrivere tutto quello che vuol dire, avrebbe scritto qui - πλὴν τινὲς μὲν μία, τινὲς δὲ δυοῖν κ.τ.λ. Come ripeteva qui il detto nel periodo precedente, e che metteva un membro dell'opposizione ha creduto che si potesse agevolmente sottintendere l'altro; uso, del resto, non senza esempio tra gli scrittori Greci (vedi Plat. Phil. 40. E. dove manca καὶ ἀληθεῖς; ed ibid. 16. C. dove, secondo me, manca τὰς μὲν trad. Ital. p. 92). Comunque sia, il πλὴν che indica qui ciò che c'è di differenziante tra gli Ionici, dev'essere per forza preceduto dall'indicazione di ciò che hanno di identico: che è il cadere nelle stesse cause. Si deve perciò leggere περὶ τῶν αὐτῶν. - In quanto al μετριώτερον o al μαλακώτερον Al. Afrod. p. 546, a. riporta la lezione μοναχότερον, che accetta, ed un'altra μορυχώτερον, che rigetta. Ascl. p. 547 a. ha μονιμώτερον, quantunque dalla parafrasi parrebbe che sia corso errore e che bisogni leggere μορυχώτερον Del resto, mi pare più importante l'intendere una lezione qualunque che di variarla. Al. Afrod. ed Ascl. escludono il senso di σκοτεινώτερον che alcuni davano a μορυχώτερον: perchè i Pitagorei, secondo Aristotile stesso, non s'espressero più chiaro. Al Afrod. poi spiega l'εἰρηκέναι μοναχώτερον per ἑνὶ αἰτίῳ χρῆσθαι: avrebbero parlato più unitamente, a detta sua, perchè si son serviti di una sola causa. Ora, questa stessa interpretazione, che sarebbe l'unica possibile di questa lezione, mi fa tenere la lezione per falsa, quantunque non si potrebbe non accettarla quando si volesse continuare a leggere più oltre - περὶ αὐτῶν. In fatti, leggendo μοναχότερον, il πλὴν avrebbe una ragione; ma solamente mancherebbe nella descrizione degli Ionici l'indicazione d'un qualunque carattere per il quale si potessero contrapporre agli Italici. Di certo, a' tempi di A. A. e di Ascl. o meglio ne' loro manoscritti, non si leggeva nè μετριώτ, nè μαλακώτ.: ma è, d'altra parte, evidente che i copisti di que' codici, da' quali noi ricaviamo ora il commentario d'A. A. leggevano nei testi d'Aristotile μαλακώτερον e non μοναχότερον, avendo data la prima lezione, dove l'interpretazione d'A. A. si riferisce senza nessun dubbio alla seconda non ostante l'esclusione esplicita

e patente che A. A. fa del μαλακότερον. Siamo adunque liberi di scegliere μετριώτ. o μαλακώτ. o piuttosto che μοναχώτ. o μορυχώτ. Io preferisco l'una delle due prime lezioni, perchè solo da una di quelle si può ritrarre quel carattere nel concetto Ionico della causa, che si possa ragionevolmente contrapporre all'Italico. E quale è? Saremmo imbrogliati, se Aristotile stesso più giù 989 b 29, non dicesse che i Pitagorei usano delle cause e degli elementi εκτοπωτέρως τῶν φυσιολόγων, dove vedi gli scol. p. 558 b. seg. Il μετριώτερον e il μαλακώτερον valgono qui appunto il contrario; indicano negli Ionici la qualità opposta a quella che è ascritta ai Pitagorei coll'ἐκτοπωτέρως; e però vale *più rimessamente, meno speculativamente, meno discosto da' sensibili e dal senso volgare*. Preferisco poi il μετριώτερον letto dal Bessarione e dall'antico trad. lat. (*mediocrius*): il μαλακώτερον ha l'aria di una prima interpretazione. Direi questa l'istoria del testo. S'è scritto da Aristotile μετριώτ. e περὶ τῶν αὐτῶν. Dal margine è passato poi nel testo lo scolio μαλακώτερον. Tralasciando d'altra parte in alcuni manoscritti il τῶν tra περὶ ed αὐτῶν, e mancando così un riscontro al πλὴν, s'è letto, per dargliene uno, μοναχώτερον in luogo di μετριώτ. Μορυχώτερον, parola ignota ad Alessandro, è una storpiatura. Un altro scolio marginale al μοναχότερον, passato in altri testi, è il μονιμότερον d'Ascl. col quale la sua parafrasi non ha che fare. Chi l'aveva messo in quel testo, che aveva davanti il copista d'Asclepio, applicava la prima parte di questo nostro periodo agli Eleatici, de' quali soli potrebbe aver voluto dire che avessero un principio stabile. Che l'interpretazione di questo introduttore del μονιμώτ. fosse sbagliatissima, non ci vuole prova.

(O) κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. p. 987. Il Trendelenburg (De ideis, p. 32) ha parecchie buone osservazioni sopra questo luogo, ma in parte erronee per non aver potuto leggere nel testo Greco, pubblicato dopo il suo scritto, il commentario d'Al. Afrod. PZ. e Cousin l'hanno poi letto in gran fretta e spropositato. Lasciamo stare gli altri, per non sprecare il tempo; ed attingiamo alle fonti. La lezione data più su è quella del testo Bekkeriano e Brandisiano, conforme a tre codici, e se-

guita dall'antico traduttore latino e dall'Hengest.: la lezione di tutti gli altri codici e delle antiche edizioni del Bessar. e dell'Argiropulo è diversa; aggiunge ὁμώνυμα e legge τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν.

Ora, quale delle due lezioni si deve preferire? La quistione è paruta di rilievo, perchè il Brandis ha intesa male la lezione preferita da lui, e n'ha fatto risultare un senso falso, e perciò il Trendelenburg ha avuto ragione di opporglisi. L'Hengstenberg in fatti dietro i consigli del Brandis e forse per non aver letto tutto lo scolio di Al. Afrod. aveva tradotto così: indem der Theilnahme nach das mannigfaltige *sei*, das mit den Ideen gleiche Benennug habe (p. 16): *giacchè il molteplice che ha lo stesso nome dell'idee, sia per loro partecipazione.* Ora, così si toglieva a συνώνυμον quel senso preciso che ha e conserva in Aristotile. Ὁμώνυμα λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν. ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. - Συνώνυμα δὲ λέγεται, ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός. Cat. 1. — Si dicono *omonime* (equivoche) le cose di cui il nome è lo stesso, ma dietro al nome è diverso il concetto dell'essenza. Si dicono invece *sinonime* (univoche) quelle delle quali ed è identico il nome, ed è comune, dietro al nome, il concetto dell'essenza. E che quest'uso sia costante, è dimostrato dagli esempi raccolti da Trendelenburg (l. cit.) a' quali agevolmente se ne potrebbe aggiungere altri. Adunque, se si dovesse seguire in questo luogo l'interpretazione dell'Hengstenberg, bisognerebbe intendere che per mezzo della partecipazione dell'idee un *molteplice* sia non *equivoco*, ma *univoco* coll'idea, che abbia cioè non solo lo stesso loro nome, ma ancora la stessa loro essenza. Ora, si può dubitare con Al. Afrod. se Platone tenga solo per equivoci, o anche per univoci i sensibili coll'idee, nè la questione sarebbe risoluta da quel luogo del Timeo (52 A.), dove Platone chiama le idee *omonime* (equivoche) coi sensibili, perchè resterebbe a mostrare che l'uso e il senso dell'*omonimo* sia lo stesso e così costante in Platone che in Aristotile: e davvero non è (Bon. Met. p. 90). E' però fuori di dubbio, che Aristotile intende così la dottrina Platonica: crede, voglio dire, le idee equivoche colle cose (Met. I. 9.990 b. 6), e sole queste univoche tra sè, quando si raccolgono sotto una sola idea partecipata.

E a intenderla così, non vo' dire se bene o male, era aiutato e da quel luogo del Timeo, e da quel suo concepire la propria dottrina in opposizione alla Platonica. Ora, per lui l'universale era μὴ ὁμώνυμον, non era equivoco ma univoco colle cose (Analyt. post. I. 11 p. 77 a. 9). Se però la lez. del Brandis richiedesse che qui Aristotile chiami le idee Platoniche *univoche* colle cose, ed escluda che siano, come davvero sono secondo lui, equivoche, la lezione sarebbe falsa. Ma appunto questo non è necessario, e in prova, ci bisogna esaminare il commento dell'Afrodisio, così poco letto e franteso tanto. Egli dice che si può dare parecchie interpretazioni delle parole - τῶν συνώνυμων τοῖς εἴδεσι - che determinano quali sieno - τὰ πολλὰ - *i molti*, che sono per partecipazione dell'idea. La prima sarebbe, che partecipano colle idee solo quei *molti* che hanno dell'idee univoche con loro, giacchè non c'è idee di tutti i sensibili: in fatti, i Platonici non ammettono idee de' relativi, nè di cose contro a natura e neppure de' mali. Un'altra sarebbe d'intendere i *molti* per i sensibili, quasi volesse dire, i molti ed i sensibili sono per partecipazione di quelle idee, con cui sono univoci: giacchè gli uomini sono per partecipazione dell'uomo ed i cavalli del cavallo. Queste due interpretazioni suppongono un uso poco esatto della parola συνώνυμον, *univoco* e perciò sono da rigettare. Viene la terza su cui non cade nessuna obbiezione: i molti sono per partecipazione dell'idee, que' molti, s'intende che siano sinonimi (univoci) tra di loro: giacchè i molti univoci tra sè hanno l'essere per partecipazione d'un'idea sola. I sensibili, di fatto, non partecipano tutti d'una sola ed identica idea, ma soli quelli che sono d'una stessa specie ed univoci tra di sè. Ora, Aristotile non potrebbe mai aver detto esponendo la dottrina Platonica, che i sensibili siano sinonimi colle idee, quando Platone, comunque l'intenda, dice pure lui stesso che le idee sono omonime colle cose che si fanno a loro immagine. Questa interpretazione par la preferita da Alessandro, e quella su cui si ferma, benchè continui qui emettendo quel dubbio, già riferito, sul senso dell'*equivocità* in Platone. Ora, questa terza interpretazione è appunto quella sola che si possa ricavare dalla volgata - τῶν συνώνυμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν - e che, eccetto in una parte che passo ad esaminare, ne ricava il Trendelenburg. La volgata perciò non ha nessun vantaggio sull'altra

fuori di questo solo: che presta occasione più agevole a frantendere l'εἶναι. In fatti, il Trend. l'ha franteso: peggio il Cousin e peggio il PZ. Hanno creduto che l' εἶναι, qui, ammesso l' ὁμώνυμα, possa solamente essere copula, e non verbo sostantivo: e perciò hanno cavato questo senso: - *i molti univoci tra sè sono equivoci coll'idee per il parteciparvi che fanno*: e, per dirla col Cousin, *toutes les choses d'une même classe tiennent leur nom commun des idées, en vertu de leur participation avec elles.* Ora, s'è visto da Al. Afrod. che quantunque si variava sopra altri punti dagl'interpreti greci, s'era d'accordo nell'intendere l'εἶναι sostantivamente. E chi considera accuratamente il testo, non avrebbe bisogno di quest'accordo per persuadersene. Aristotile ha detto che Platone sosteneva che i sensibili fossero al di fuori delle idee, e si denominassero tutti da queste; qui dà la ragione di amendue i punti della dottrina: e dice che erano al di fuori delle idee, perchè *erano* per partecipazione di esse, e ne ricevevano il nome, perchè ciascun gruppo di sensibili univoci tra sè è equivoco coll'idee. Se nel testo mancasse ὁμώνυμα, non ne risulterebbe altro, se non che Aristotile darebbe qui più implicitamente, che non apparrebbe dalla volgata, la ragione del secondo punto: e non meriterebbe biasimo essendo davvero contenuta nella ragione del primo. Chi mi dice, che le cose sono perchè partecipano delle idee, dice ad un tempo, perchè ne ricevano il nome. Pigliando l' εἶναι per copula si avrebbe invece nella lez. volgata solo la ragione del secondo punto, di quello cioè, che ha minor rilievo, e da cui non si può indurre la ragione del primo non risultando dall'avere le cose il nome dalle idee, che ne abbiano l'essere. Oltre di che, questa stessa ragione sarebbe data male: essendo che — e qui si badi — la equivocità od univocità delle idee colle cose non dipende dalla partecipazione delle cose alle idee, ma bensì da un'altra fonte, dalla considerazione propria intrinseca di queste e di quelle. Mi spiego meglio. Le cose partecipano alle idee: sta bene; ma questo spiega perchè n'hanno il nome: ma non varrà già a farci sapere, se siano univoche o equivoche con quelle, ma solo se mi si permette la parola, che sono *communivoche.* Di maniera che, Aristotile deve aggiunger di suo, se vuole che noi sappiamo, se le sono l'uno o l'altro: e non pretendere di concludercelo dalla partecipazione. Nè davvero lo pre-

tende, se s'interpreta, come si deve, il verbo εἶναι sostantivamente. Adunque, la lezione Brandisiana può essere intesa bene, che è a dire non come l'intende il Trend. Il senso dell'una è conforme a quello dell'altra: solo nella volgata è più esplicito. Basterà questo per escluderla? Non mi pare. Le autorità de' codici si bilanciano; quella degli scoliasti è per la Brandisiana; l'Afrodisio che si dà tanta pena per interpretarla, non sa punto, che si potesse leggere altrimenti; pure, dallo scolio del cod. regio ricaviamo, che quello scoliaste aveva la volgata avanti agli occhi, giacchè annota come variante la Brandisiana. D'altra parte l'ὁμώνυμα è troppo innestato nel periodo e troppo bene e all'Aristotelica, perchè sia un'interpolazione, e mostra più acume che non suole mostrarne un'interpolazione. Non ha nessun incomodo, anzi s'accorda, ed è in rapporto benissimo con quel che precede. Pure manca in alcuni testi, e la mancanza non porta la necessità d'un'interpretazione erronea. Resta dunque che tutte e due le lezioni siano buone, e che vi si possa riconoscere un caso di quelle varietà che derivano da Aristotile stesso ed argomentano la esistenza di parecchie antiche edizioni, e non di sola quella, da cui si ritraeva l'Afrodisio. Io ho ricevuta la volgata; non l'ho fatto perchè creda l'altra peggiore, ma perchè la volgata dà più netto e spiegato il concetto.

(P) Ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς 987 a 21. L'Afrodisio (p. 549 v. 18) dice, che il τοὺς ἀριθμοὺς sia un caso appositivo di τὰ εἴδη: τὰ γὰρ ὡς ἀριθμοὶ εἴδη αἱ ἰδέαι, ἐπεὶ αδη εκἲΐ ἄλλα ἐστίν, ὥσπερ οὖν καὶ ἀριθμοί. Lo Zeller (Plat, stud. p. 235 seg. not.) osserva che per intendere a questo modo dovrebbe leggersi avanti τοὺς ἀριθμοὺς o τουτ'ἐστι o qualcosa simile. Non par davvero che sia necessario: Aristotile ha bene altri ardiri che questo. Pure lo Zeller, con questo solo fondamento, rigetta l'interpretazione dell'Afrodisio; e vuole spiegare così: *da quei due, per via della lor partecipazione dell'uno, le idee diventano dei numeri.* Ora, il senso s'accorda meglio coll'interpretazione d'Afrodisio che colla sua. Qui s'espone quali secondo la filosofia Platonica siano gli elementi delle specie e perciò degli enti. Che c'entra dunque a dire, come le specie diventino numeri? Bisogna dire qualcos'altro e di più rilievo; *co-*

me le specie siano. Oltre di che, io non so, in che altra maniera si possa dire che si generino le specie secondo la filosofia Platonica, quando s'appropriì alla sola generazione dei numeri, o delle specie solo in quanto numeri, il processo che è detto qui: di partecipazione del grande e piccolo all'*uno*. Nelle specie, e il dice più giù Aristotile esplicitamente, l'*uno* è essenza, il *grande* e *piccolo* materia: come mai dunque quella partecipazione le farebbe solo diventare di specie numeri, se questa stessa le fa essere specie? Lo Schwegler (Met. III, p. 62) accetta l'interpretazione e le ragioni dello Zeller, ed ammettendo — e bene al parer mio — contro al Trendelenbug (Plat. de id. doctr. p. 69) che l'ἀριθμοὺς si deva tenere per predicato e non per soggetto, propone di scancellare il τοὺς avanti ad ἀριθμούς, per conformarsi e alle leggi grammaticali e all'uso più frequente d'Aristotile; es. εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη (I 9, 999. 6. 10. al.). Il Bonitz (Met. p. 93) che sta per l'Afrodisio, si serve appunto della necessità di questa correzione per rigettare l'interpretazione dello Zeller. Ora, io credo che nè lo Schwegler nè il Bonitz abbiano ragione ad affermare che Aristotile sia costante nel non mettere l'articolo avanti al nome che ha a servire da predicato in questi casi. Ecco un esempio del contrario: καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ γένη ἐστὶν ἢ εἰς ἃ διαιρεῖται ἐνυπάρχοντα ἕκαστον III, 995 a. 28. Qui, come in tutti i casi simili, il Bonitz (Obs. p. 51. seg.) vorrebbe levar l'articolo avanti ad ἀρχαὶ e στοιχεῖα, perchè servono da predicato. Se non che i casi son tanti (III. 3. 998 b. 4: XIII, 7 1081 a 7. τὰς ἰδέας οὐχ ἐνδέχεται εἰναι τοὺς ἀριθμούς. et al.), che val meglio dire che Aristotile varia. E varia di certo, per il soggetto: ecco un esempio in cui, a picciolissima distanza, ora gli dà ora gli leva l'articolo: οἱ μὲν πολλοὶ.... ᾤοντο.... τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δ' ὕστερον.... ἀριθμοὺς (III. 5. 1002. a. 10-12) Ἀρχὰς τῶν ὄντων, è predicato per il primo e per il secondo membro: ma questo secondo ha per soggetto ἀριθμοὺς senz'articolo, dove il primo ha per soggetto τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων coll'articolo. Di fatto, il secondo membro s'ha ad intendere come se fosse scritto: οἱ δ'ὕστερον ᾤοντο τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι ἀρχὰς τῶν ὄντων. Ho creduto di dover dire tutto questo per mettere in chiaro l'incostanza di questi usi in

Aristotile. Come s'è visto, è un punto di rilievo per la correzione ed interpretazione di parecchi luoghi. In quello dunque che trattiamo, non bisognerebbe emendare, chi volesse seguire l'interpretazione dello Zeller: quantunque questa non si deva accettare, perchè non conforme nè alla dottrina Platonica com'è esposta da Aristotile, nè al senso di tutto il paragrafo.

(Q) Διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γενᾶσθαι, ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου. 987 b. 33. s. Queste poche parole hanno difficoltà di diverso genere. Alcune, filosofiche, cadono sopra il senso che si debba dare alla denominazione dei *primi numeri*. L'Afrodisio (P. 991, 38 seg. gliene dà due, e lascia scegliere: o sono propriamente i *numeri primi*, quelli che si misurano con l'unità sola, o i *dispari*. S. Tommaso (Lez. X g. 13 recto. E) preferisce il primo senso: il Bonitz: (Met. p. 95) gli ammette tutte e due: Pierron e Zévort (p. 239) il secondo. Ma per contrario il Trendelenburg (de id. p. 78), lo Zeller (Plat. Stud. p. 255 seg.), lo Schwegler (Ib. p. 65), e il Biese (Philosophie des Aristotel. 1. 382 not. 1) sostengono con buone ragioni ed esempi che i numeri primi sono gli *ideali*. Il Brandis (Mus. Rhen. III. p. 574. Gesch. der Philos. II. p. 313 xx.), concilia e crede che sono i numeri *ideali dispari*; e il Cousin (Rap. p. 152) lo segue. E ci vuole *più tempo e tanto piato*, e il luogo non è qui, ma ne' Prolegomeni. Qui invece mi basta dire che le ragioni che ha portate il Trendelenburg (op. cit. p. 79 seg.) per intendere l'ἐκμαγεῖον, non per il τὸ ἐκμάσσον, come vuole l'Afrodisio, ma per il τὸ ἐκμασσόμενον, cioè è dire per intenderlo non nel senso di *tipo*, ma in quello di materia ricettiva ed improntabile dal *tipo*, mi son parute buone e salde. Son parute tali anche all'Hengstenberg, al Cousin, ai Pierron e Zévort, allo Schwegler, al Bonitz. Vedi Plat. Tim. 50 c. Theaet., 191 c.

(R) Οὔτε γὰρ ός ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἴδη καὶ τὰ ἐν τοῖς εἴδεσιν. 998. b. 2. Ho ricevuta nel testo l'eccellente correzione del Bonitz (Obs. Crit. p. 112. Met. p. 97), che legge τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν. La volgata davvero non ha senso: ed Alessandro che dice τὰ ἐν τοῖς εἴδεσι significare *principia idearum, quae ad notionem substantialem pertineant, non ad materiam, oblitus videtur ex Aristotelis certe narratione eandem esse et idearum et rerum sensibilium ma-*

teriam, cf. ad 6. 987. b. 18 seg., *ideoque non posse elementa idearum simpliciter ad formale genus causae referri.*

(S) Καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον. 989 b. 21. Queste paroline per colpa di quel νῦν, che può coi manoscritti e colle stampe ritenersi, o coll'Afrodisio, col Brandis, col Bonitz, e col Cousin levarsi via, soffrono varie interpretazioni. Di quelli che l'hanno ritenuto, il Brandis (nell'indice della Metafisica), il Breier (Anassag. p. 84), lo Sthar (Iahrb. für wissenschafl. Kritik 1841, Mai, p. 740) e i due Francesi hanno preso φαινομένοις per un mascolino; questi ultimi senza dargli nessun senso (*aux philosophes de nos jours*), il Brejer e lo Sthar interpretando φαίνεσθαι μᾶλλον per ἀποφαίνεσθαι σαφέστερον; e perciò traducendo, *i più recenti che hanno parlato più distintamente e che son più chiari*. Ora, questa interpretazione mi pare da rigettare; e non perchè come vuole il Bonitz (Met. p. 104), il φαινομένοις non si possa intendere mascolinamente, che mi sembra un'affermazione gratuita, ma perchè, come osserva lo Schwegler (ib. p. 75), non si vede nè si dimostra come φαίνεσθαι μᾶλλον possa avere quel sensoche gli si vuol dare. Altri ritenendo il νῦν hanno pigliato il φαινομένοις per neutro, e spiegano *quello che pare o si crede oggidì*. Così il Bessarione e lo Schwegler. A costoro davvero non si più oppor nulla, l'uso del φαίνεσθαι in questo senso essendo fuori di dubbio (Anal. pr. I, b. 240. 11. Top. VIII, 5. 159. *b*. 21. 18. I. 14, 105. *b*. l. 2, coll. 104. *a* 8. Coel. IV. 1 308 a 4. De gener. et corrupt. 1, 325. a 21 in Bonitz e Schwegler). Se non che c'è un altro senso del φαίνεσθαι, il quale, quando s'ommettesse il νῦν, sarebbe qui il più probabile. Si dice φαίνεσθαι delle cose che appariscono a' sensi e dell'evidenza che ci si trova, per opposizione all'evidenza che viene dal discorso o dal raziocinio: παρὰ τὴν ἐν τῷ λόγῳ ἀλήθειαν καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα (De An. 11. 7. 418. b. 24.: ed Analyt. post. 1. 38. 89. a 5: vedi Met. 1. 5. 986. b. 31 e più su b. § 8. 988. a 3. in Bonitz, Met. p. 96). Ora, appunto questo è il senso che dà qui al φαινομένοις l'Afrodisio: e tutti quelli che tralasciano il νῦν. Quelle paroline dunque possono interpretarsi di queste tre maniere: (col νῦν): *alle opinioni più ricevute oggidì, o a' filosofi che hanno parlato più spiegatamente*: ovvero (senza il νῦν): *e in maggiore accordo con*

quello che appare, che si vede. Escludo la prima per la ragione detta: e la terza, perchè quantunque consenta al Bonitz, che ad Aristotile dovesse parere più vicino al vero, chi come lui, distingue in qualche modo la forma della materia, pure non mi parrebbe che questa distinzione sarebbe ben chiamata φαινομένη, apparente, cadente sotto ai sensi. Invero, richiede de' raziocinii ad esser fatta, e non è data a un tratto e solo dalla sensazione. Resta dunque la seconda: ed è appunto quella che ho scelta. Potrebbe altri escogitare una quarta interpretazione: ed è ritenendo il νῦν e pigliando φαινο μένοις per maschile, tradurre: e *a' filosofi, che più appaiono, che menano più rumore oggigiorno.* L'ho notata per aggiugnere che non sarebbe neppur buona. Difatto 1.o ha già detto, che rassomiglia a' *più recenti*; 2.o e poi l'espressione avrebbe qualcosa di spregiativo; ora, Aristotile è tra quegli a cui Anassagora, così trasformato, rassomiglierebbe: 3.o per ultimo, l'esposizione di tutta questa trasformazione del sistema d'Anassagora è indirizzata piuttosto a lodarlo che a biasimarlo.

(T) Καθ ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι, καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ὧν ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖς-δε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις 990 b. 6. Nel luogo parallelo del l. XIII 4. 1019 a 2. queste parole sono scritte così: καθ ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν ἐστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἓν ἐστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖωσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις. Si vede, che nella maniera di leggerle manca il τί dopo ὁμώνυμον, e l'ὧν dopo ἄλλων. Lasciamo la prima variante, che importa poco al senso e vediamo della seconda, se valga la pena di accettarla qui. Il Trendelenburg (op. cit. p. 22) per il primo ha comparato i due luoghi e ha tolto di qui l'ὧν. Il Bonitz che nell'Obs cit. p. 75 l'aveva seguito, nel commentario alla Metaf. p. 108 si disdice e ritiene l' ὧν continuando invece a scancellare solo il τε tra τῶν ed ἄλλων, a fine di cavare questo senso: *singulorum rerum generum ponuntur ideae cognomines, et praeter substantias etiam reliquorum, quorumcumque multitudo unitate notionis continetur* etc. In quanto a' fonti critici, tutte l'edizioni prima della Brandisiana, qui, ed anche questa nel libro XIII, e i manoscritti quasi tutti qui e tutti nel libro XIII omettono l' ὧν. Il τε, poi, da un manoscritto in fuori, e qui e nel li-

bro XIII, è dato da tutti i testi e manoscritti. L'autorità dell'Afrodisio è incerta e dubbia. In quanto a' traduttori, l'ant. traduttore, fin dove si può congetturare, omette il τε e l' ὢν : il Bessarione solo l' ὢν: l'Argiropulo solo il τε il Cousin, gli altri due Francesi, l'Hengstenberg, lo Schwegler ritengono l'uno e l'altro. In tanta varietà si vede non ci essere altro mezzo per risolversi che badare al senso ed al testo. Ora, mi pare che ne risulti questo. Aristotile ha cominciato per dire: καθ' ἕκαστον ὁμώνυμον τί ἐστι. Καθ' ἕκαστον che? Voglio dire, dopo detto καθ' ἕκαστον, bisognava spiegare, se si dovesse intendere che ciascuna cosa individuale (che era il senso più ovvio dell' ἕκαστον) avesse un'idea corrispondente ad essa e solo ad essa. Si vede dunque che questa prima proposizione richiede spiegazione: e che la spiegazione richiesta consiste nel dare una definizione più esatta dell'idea. Di più, con questa altra definizione si doveva render ragione di quello che s'era detto più su; che ci fossero tante idee quante cose e non meno. Anche questa parità asserita del numero delle idee con quello delle cose faceva correre a pensare che, dunque, ogni cosa avesse una sua idea. Conclusione falsa nella quale, per ciò che dell'idea s'era detto fin qui, si cadeva da due lati. A codesto deve ovviare ed ovvia di fatto quel che segue. L'idea, vi si dice, è un ἓν ἐπὶ πολλῶν παρὰ τὰς οὐσίας καί παρὰ τἆλλα. Se non che Aristotile ha variato nell'esprimere i due generi di cose moltiplici che s'unizzano nell'idea. Ne distingue, di fatto, due: l'uno sono le οὐσίαι o essenze sostanziali, singolari: l'altro che non determina, lo chiama senz'altro τὰ ἄλλα. Avrebbe potuto, dunque, quando non avesse voluto ometter nulla scrivere: ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν τῶν οὐσιῶν παρὰ τὰς οὐσίας, καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν ἄλλων παρὰ τἆλλα. Se non che è contro all'uso d'Aristotile di sprecar parole: e sarebbe stato contrario alla solennità della formola ἓν ἐπὶ πολλῶν il non darla sola e netta. Perciò esprimendo nel primo membro dell'inciso il modo d'essere dell'unità ideale (παρὰ τὰς οὐσίας: sussistenza separata da quelle moltiplicità di cui sono unità), e nel secondo membro le moltiplicità da natura diversa dall'essenze singolari, ha scritto: παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἐστὶν ἓν ἐπὶ πολλῶν.

Che cosa farebbe l' ὢν qui? non so vederlo! Potrei dimostrare che non solo conturba, ma guasta il senso, esaminando le tradu-

zioni altrui: ma l'andrebbe troppo per le lunghe. Mi basti aver fatto vedere che non serve a nulla; perchè resti inutile l'interpolarlo nel testo a malgrado di quelle tante autorità critiche che le fanno contro. Che vuol dire τὰ ἄλλα? Il Bonitz (l. c.) dice: le *qualità*; le *affezioni*, gli *accidenti*. Mi pare anche migliore l'interpretazione ch'ho data in nota. Τὰ ἄλλα sono tutte le entità che vanno sotto il nome di essenze, ma che non sono dei singolari sussistenti. Perciò sono tutte le astrazioni che si fanno sui singolari, e colle quali si formano dei generi e delle specie soprastanti a' singolari sotto vari aspetti e relazioni (Cat. 5 p. 2 *a* 12, seg.). Il che conceduto, resta ancora spiegato, perchè ci fossero tante e più idee che cose, senza che ciascheduna cosa singolare avesse però un'idea corrispondente a lei sola. Oltre di che dall'interpretazione risulta una tal definizione dell'idea, quale è richiesta dalle obbiezioni che seguono: soprattutto da quelle del 4, 10, 11, 12.

(U) Οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται, ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν, ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται. 990. *b*. 30. Trascriverò qui una parte della nota (p. 113) del Bonitz nel suo Commentario alla Metafisica: « Si ea argumenta, ait Aristoteles, constanter tenemus, a quibus profectus Plato ideas esse statuit, κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν - ἰδέας efficitur ut non substantiarum solum, sed etiam aliarum rerum ponantur ideae; quod quum supra demonstratum sit b. 10-15 (§ 2), per parenthesin in memoriam legentibus revocat b. 24-27: καὶ γὰρ τὸ νόημα - συμβαίνει τοιαῦτα (*difatto, l'intellezione-simili*). Sin autem quaerimus, quid sit necessarium in idearum natura, et quid ipsi idearum auctores de iis statuerint, non esse apparebit ideas nisi substantiarum. Hoc ut comprobet, tamquam fundamentum argumentationis, concessum et probatum ab ipsis Platonicis, ponit esse τὰ εἴδη μεθεκτά, i. e. hanc esse idearum naturam ut communionem cum iis habeant res sensibiles. Huic autem accedere opportet tamquam alteram ex qua concludat propositionem, quam Aristoteles ut vulgatissimam neque ulli lectori ignotam significare omisit (*o meglio*, la quale vuol dedurre e si deduce a un tempo dallo stesso ragionamento, come ho mostrato alla nota al §): ideas esse substantias. Iam si participantur ideae, ea participatio, quoniam rebus sensibilibus tribuit ut id sint quod sunt

simplex esse debet et substantialis, non accidentalis, h. e. ideae participantur, quatenus sunt substantiae non quatenus aliud quid, veluti aeternitas iis accidit. (δεῖ. int. τὰ καθ᾽ ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ταύτῃ ἑκάστου. int. τῶν εἰδῶν, μετέχειν, ᾗ. int. τὸ μετεχόμενον sive ἡ ἰδέα, μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεται i. e. ᾗ οὐσία ἐστὶν ἀλλ᾽ οὐ συμβεβηκὸς οὐσίᾳ τινί)„.

Questa interpretazione mi pare perfetta, e però l'ho seguita per l'appunto. Solamente credo che il Bonitz, se avesse ben colta quella complicazione e duplicità del ragionamento di Aristotile che ho sviluppata nella nota, non avrebbe creduto necessario di correggere il principio del §. seguente, e leggere non come sta ed ho tradotto, ὥστ᾽ ἔσται οὐσία τὰ εἴδη (b. 34) - ma - ὥστ᾽ ἔσται οὐσίας ο οὐσιῶν τὰ εἴδη.

L'emendamento non solo ha l'autorità dei codici, ma anche quella del senso contro di sè. I §. 4 e 5 apparecchiano il sesto. Nel primo si dimostra che e l'idee ed i singolari che partecipano, devono essere essenze; nel secondo si prova da capo: nel terzo, si dimanda se dunque saranno essenze della stessa specie o di diversa, e si cominciano a proporre le obbiezioni che occorrono in ciascun caso. Questa dimanda non si sarebbe potuta fare, se non si fosse dimostrato prima che e l'idee e i singolari sono essenze sostanziali. Aristotile dimostra appunto nel § 4 e 5 che la qualità di essenza ne' singolari implica la qualità d'essenza nelle idee e viceversa.

(V) La punteggiatura di questo paragrafo è stata corretta dal Bonitz. Obs. Crit. p. 79. Le edizioni tutte prima di lui ponevano come le prime del seguente §. le ultime di questo. E' pure evidente che l'eternità di Socrate non ha che far nulla colla dimostrazione della moltiplicità degli esemplari, che si principia nel §. 11. La punteggiatura adottata dal Bonitz è appoggiata all'autorità dell'Afrodisio 514. *b*. 11. 575. *a*. 40 e del Bessarione: e accettata dallo Schwegler (p. 90).

(X) Λέγω δ᾽ οἷον, εἴ ἔστιν ὁ Καλλίας λόγος, ἐν ἀριθμοῖς πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται, καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτ᾽ ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν, καὶ οὐκ

ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός. 991. 16. 16-21. Alessandro pare che leggesse altrimenti una parte di questo periodo: secondo lui, dopo ἀέρος si dovrebbe continuare così: ἢ ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων, ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός, ὁ αὐτο ἄνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ομως ἔσται κ. τ. λ. Questa lezione che non avrebbe una difficoltà che ha la nostra, n'avrebbe parecchie poi che la nostra non ha. Di certo, quell'apposizione di ἀριθμός ὁ αὐτοάνθρωπος non fa bel vedere: ed assai meno la ripetizione dell' ἔσται - ἔσται καὶ - ὅμως ἔσται. Perciò, come ne' nostri codici non se ne trova traccia, val meglio di lasciarla e di lavorar sulla nostra. Un primo errore, facile a scorgere, è nella punteggiatura; quel comma avanti a καὶ ἰδέα ἀριθμός, che hanno le edizioni ed il Bessarione e ritengono il Cousin e PZ, fa due danni: leva ogni utilità a queste parole ed un nominativo adatto ad ἔσται. Perciò il Bonitz (Obs. crit. p. 29 Met. p. 112) ha fatto molto bene a proporre di tor di mezzo quel comma. Resta dunque: καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός, ἔσται ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων. Ora, qui non abbiamo peranche nulla: giacchè si possono presentare due interpretazioni di quest'inciso. O ἀριθμός è un caso appositivo di ἰδέα o è il predicato di ἔσται. Ci è delle obbiezioni per l'una maniera e per l'altra. Chi preferisce la seconda, badi che qui sotto il discorso sta nel distinguere λόγος ἐν ἀριθμοῖς e ἀριθμός; e l'argomento gira su questo, che se i sensibili son λόγοι ἐν ἀριθμοῖς, anche le idee devono essere λόγοι ἐν ἀριθμοῖς e non ἀριθμοί.

Ora, sia pure che Aristotile scambii talora le due espressioni (Met. XIV. 5. 1092 *b*. 18. *b*. 1092 b. 27): di certo, scambiarle qui, osserva bene il Bonitz (Met. l. c.), sarebbe inescusabile. Ora, le scambierebbe di certo, se volendo indurre dall'essere il Callia reale una proposizione, che anche la sua idea deve essere una proposizione, scrivesse invece che deve essere un *numero*. Perciò per minor male oi m'atterrei alla prima maniera: a pigliare, vo' dire ἀριθμός per un appositivo di ἰδέα. Ma, dice il Bonitz, non si trova esempio di una apposizione simile e l'è dura troppo. A me davvero non pare, quantunque diversa, più dura di quella, che s'è dovuta ammettere più su (v nota P.) τὰς ἰδέας.... τοὺς ἀριθμούς. Quando non si potesse far proprio a meno dell'articolo, del che in uno scrittore come Aristotile si può dubitare, si scriva καὶ ἡ ἰδέα, ὁ ἀριθμός. Certo

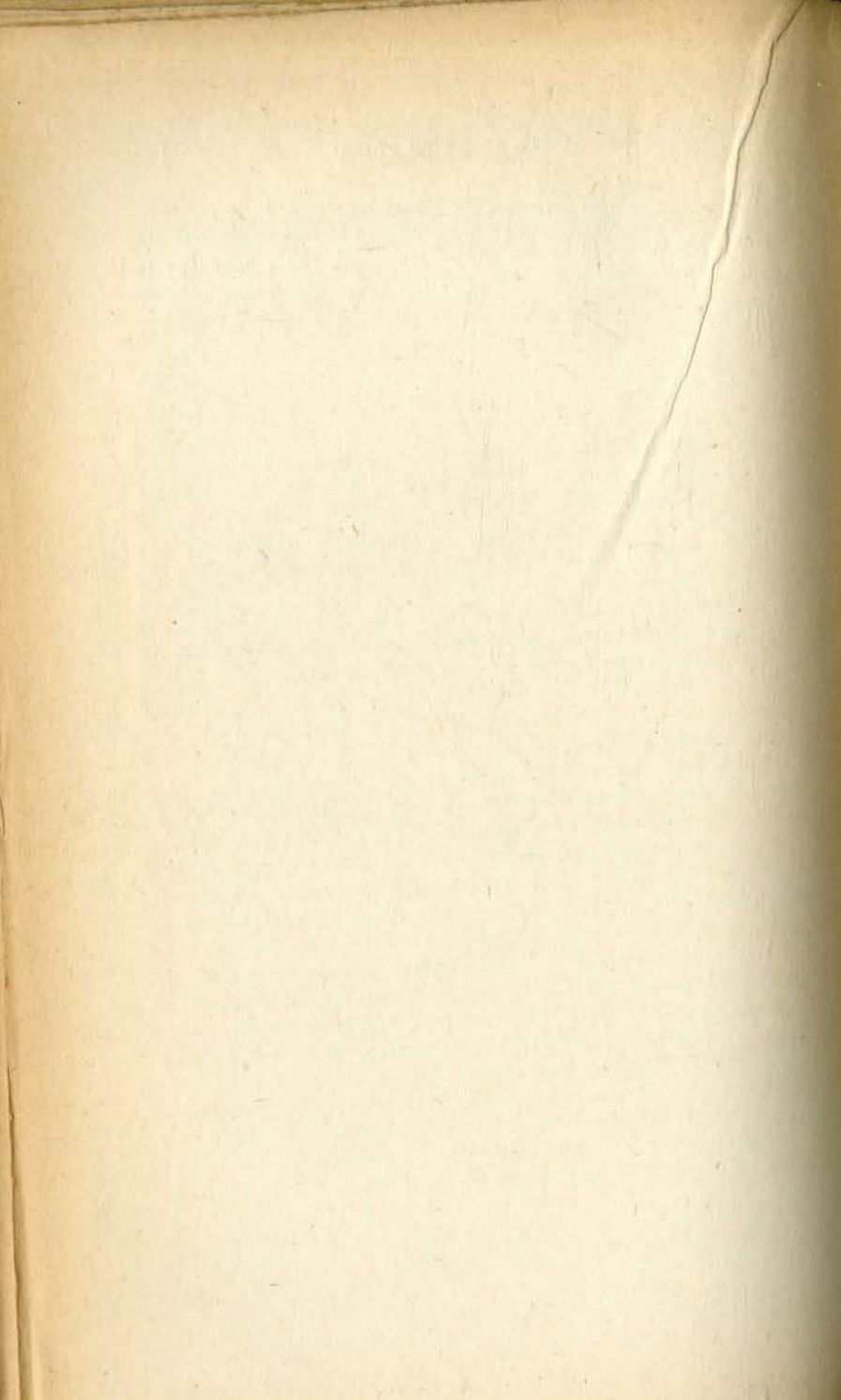
questo val meglio che di mettere addirittura quello che ci vorrebbe intepretando della prima maniera: καὶ ἡ ἰδέα λόγος ἐν ἀριθμοῖς.. Non sono finiti gli impicci. Quello che segue n'ha ancora parecchi: καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ν ἀριθμοῖς τινῶν, καὶ οὐκ ἀριθμός: *e l'idea dell'uomo, o che sia o che non sia un numero, sarà sempre una proporzione in numeri di alcune cose e non numero.* L'è strana davvero: *O che sia un numero o che non sia, non sarà un numero.* Il Bonitz ha creduto che questo bisticcio si potesse levar via, aggiungendo ἁπλῶς ad οὐκ ἀριθμός. Non mi pare necessario: contrapposto qui ἀριθμός ad ἀριθμός τις ha già quel senso che gli darebbe l' ἁπλῶς. Perciò ecco come mi pare d'intendereil tutto. Ad Aristotile importa dimostrare che quando i sensibili si facciano proporzioni di numeri, anche le idee, loro cause, si devano far tali e però non si devano più dire numeri ma proporzioni di numeri. Ora, gli si poteva obbiettare, che una proporzione può essere appunto un numero che indichi la differenza di parecchi altri. Due, per esempio, si può pigliare come un numero da sè, e come il numero che esprima la proporzione di queste serie: 2, 4, 6, 8, 10... Questa obbiezione l'accenna e la scansa colle parole: εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή. Non importa, egli dice, che questa proporzione s'esprima anch'essa come un numero: se questo numero non è l'idea, che in quanto esprime una proporzione, basta: l'essenza dell'idea sarà d'essere proporzione e solo per accidente d'essere numero. Questa interpretazione è la sola possibile nel testo come sta, e non vedo via di correggerlo. Restano le ultime parole: οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός. Lo Schwegler (Op. c. p. 73) vorrebbe correggere οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἰδέα ἀριθμός. Non ci vedo nessuna utilità. Questa proporzione non è una pura ripetizione della precedente, quando s'intenda come va. Invece, è la conclusione generale di tutto il paragrafo: *se e i sensibili e le idee son proporzioni, e nè gli uni nè le altre numeri, non ci sarà numero di sorta nè sensibile nè ideale.*

(Y) ...Τὰ μεταξὺ λεγόμενα ὑπό τινων ἁπλῶς· ἢ ἐκ τίνων ἐστὶν ἀρχῶν; ἢ διὰ τί τὰ μεταξὺ τῶν δεῦρο τ' ἔσται καὶ αὐτῶν; 991 b. 31 — Leggo col Bonitz (Obs. Crit. p. 65 Met. p. 121), e per

le stesse ragioni ed autorità che ha lui: ὑπό τινων· ἃ πῶς ἢ ἐκ τίνων ἔσται ἀρχῶν; ἢ δια τί μεταξύ κ. τ. λ.

(Z) Ἔκθεσις. Quale sia il processo metodico indicato da questa parola che pare tecnica tra' Platonici, è spiegato dall'esposizione dell'Afrodisio. Il nome credo che derivi dal *metter fuori* (ἐκτίθεναι), *estrarre* il comune dentro alle percezioni singolari; separarlo e farlo stare da sè, estrinsecarlo, in somma, come spiega Aristotile stesso XIV. c. p, 1086 b. 7. «Quod enim», dice il Bonitz (Obs. cit. p. 129) notionem universalem quasi excipiunt et exserunt e multitudine earum rerum, in quibus cernatur, eam ἐκτίθεναι παρὰ τὰ πολλά dicuntur; quod autem illam universalem notionem ac per se, αὐτὸ καθ' αὐτὸ exsistere statuunt eandem dicuntur χωρίζειν». Vedi Met. III b. 1003. a. 10 VII, 6. p. 1031 *b*. 21 XIV 3. 1090. *a*. p. 17. Analyt. pr. I, 6, p, 28, *a*, 24, *b*, 14 Waitz ad soph. elench. 22. 179, a 3. Schwegler l. c. p. 98. A me, la parola *estrinsecazione*, colla quale mi sono risoluto a tradurre ἔκθεσις, non mi finisce del tutto: chi sa, me ne suggerisca una migliore.

(AA) Καίτοι ἔδει, εἴγε πάντων ταῦτα στοιχεῖά ἐστιν ἐξ ὧν κ. τ. λ. 993 a 9. Il Bessarione ha letto ταὐτὰ in luogo di ταῦτα; giacchè traduce *eadem*: e così vorrebbe leggere lo Schwegler (op. cit. p. 101), e il Bonitz (Met. p. 125) gliene acconsente. A me pare che sbaglino tutti e tre. Chi sa gli elementi delle cose e i Platonici gli sanno, poichè gli enunciano e gli espongono, potrà anche conoscere in essi tutte le cose che se ne compongono. Se gli elementi sono identici, ma però non si sanno, non serve a nulla quest'identità loro per conoscere le altre cose. Però il concetto su cui gira l'argomento, non è l'identità degli elementi, ma il conoscersi quali sono e l'essere appunto quelli che si son detti. Se fossero diversi e si conoscesse quali siano i componenti di ciascun ordine di cose, tornerebbe tutt'uno. Che poi componendosene ogni cosa, siano identici per tutti, si vede da sè: e non si può ricavare come leggesse Alessandro, dal vedere che (587. a. 89) nello sviluppar l'argomento, accenni a codesta idennità. Anzi chi legge il suo scolio attentamente, si persuade che aveva la stessa lezione nostra ταῦτα.

Più su (a. 5) ho letto ζϰ e σδϰ. Vedi l'Afrod. 586 b. 19 e Schwegler op. cit. p. 100. La volgata non ha senso. Non credo, che più giù (X. 2. a. 19) bisognino quelle mutazioni, che propongono lo Schwegler (p. 101) e il Bonitz (Met. p. 126). Dalla traduzione mia stessa si può cavare quanto e come mi pare agevole di difendere e spiegare la volgata.

LIBRO SECONDO

SOMMARIO

1. Impossibilità di vedere tutto il vero e di non vederlo punto: e perciò difficoltà e insieme facilità della sua scienza. § 1. — Ragione della difficoltà nella natura del nostro intelletto e non in quella del vero. § 2. — Avendo riguardo a questa difficoltà, dobbiamo esser grati a tutti i primi investigatori della verità, ma in diverso modo: a certi perchè hanno svegliata e addestrata la facoltà speculativa, ad altri, perchè ne hanno cavato frutti, buoni ancora. § 3.

Il nome di scienza del vero spetta alla filosofia, in generale perchè come cognizione teoretica, studia la causa per sè, §4. — e in particolare, perchè una qualunque proprietà, raccogliendosi nel massimo grado in quella cosa da cui è comunicata ad altre, § 5. — gli oggetti della filosofia, che sono le cause perenni per cui ogni altra cosa sussiste ed è vera, devono essere verissimi, e perciò la filosofia, sopra tutte le altre, scienza propria del vero. Come la verità e la perennità dell'essere si riconoscono amendue in sommo grado negli oggetti della filosofia, che sono i principii degli enti eterni e passeggeri, si può concludere, che l'essere e la verità vanno in ragion diretta. § 6.

II. Le cause degli enti non sono infinite nè di numero nè di specie. Si enuncia per ciascuna delle quattro cause l'impossibilità dell'infinità di numero. § 1. — Si prova. Senza una causa prima, manca affatto il concetto e l'essere di causa: non ci potrebbero essere motori intermedii senza una causa movente prima. § 2. — Necessità d'una causa ultima materiale. Si prova distin-

guendo la generazione come sviluppo, dalla generazione come prodotto di forma nuova. Nella prima, l'infinità è esclusa dall'esserci intermedi tutti i passi, dal primo e dall'ultimo in fuori; ora, non ci possono essere intermedii senza un primo ed un ultimo; nella seconda, dalla reciprocanza de' due termini della generazione, per la quale si muovono in circolo e l'uno riproduce l'altro. La impossibilità dell'infinità delle cause non implica l'impossibilità dell'infinita successione degli effetti. § 3-4. — Altra prova della necessità d'una causa materiale, cavata dalla sua eternità. § 5. — Necessità della causa finale ultima: senz'essa non ce ne sarebbero altre più prossime. § 6. — Nè esisterebbe il bene. § 7. — Nè s'opererebbe razionalmente. § 8. — Necessità d'una causa formale ultima. Si prova dall'esserci un concetto unico e perciò una definizione unica di ciascuna cosa. § 9. — Della natura della scienza. § 10. — e della cognizione in genere. §11 — Dalla impossibilità di pensare in sè l'infinito, e dall'essere determinata perfino quest'essenza o idea. §13.
Impossibile, che le cause sieno infinite di specie, perchè non ci potrebb'essere cognizione, se fossero. § 14.

III. L'abitudine governa gli uditori d'un professore. § 1. — Diversi gusti che forma. § 2. — Necessità quindi d'essere abituato alla forma propria dell'insegnamento di ciascuna scienza prima di ci si applicare. Non a tutte le scienze compete la stessa forma, e per sapere quale le convenga, bisogna conoscere la natura del suo oggetto. § 3.

CAPO PRIMO

Del carattere e dell'oggetto della filosofia

1. — Lo studio della verità sotto un aspetto è difficile, sotto un altro facile. N'è segno il non poterla nessuno nè coglierla per l'appunto nè sbagliarla affatto: perciò qualcosa ciascun lo dice sulla natura, e, uno per uno, ci cavano davvero poco o nulla, pure da tutti insieme vien fuori un bel gruzzolo. Di maniera che in quanto la sua condizione pare, come espressa in quel proverbio: — chi non sa cogliere una porta? — (1) in tanto dev'esser facile: d'altra parte, il potersene avere solo una cognizione grossolana e non una distinta, ne mostra la difficoltà (A).

p. 993 A. 30

2. — Forse che, essendoci due sorte di difficoltà, non nelle cose, ma in noi è la causa di questa. In effetto, quella stessa relazione, che hanno gli occhi dei pipistrelli colla luce del giorno, l'intelletto dell'anima nostra l'ha colle cose le più splendide di lor natura.

---

(1) Proverbio preso da coloro che tirano al bersaglio; quando gli è grosso, tutti sanno cogliere. Vedi l'Afrodisio a q. 1. Bekk. p. 550 a. 18. Erasm. Adag. Chil. I. cent. VI. 36.

3. — Perciò, è giusto di sapere grado non solo a coloro le cui opinioni partecipiamo, ma ancora a quelli che ne hanno espresse delle alquanto superficiali; di fatto, anche loro hanno contribuito qualcosa: ci hanno preesercitata la facoltà. Se non ci fosse stato Timoteo, di certo non avremmo un gran numero di melodie: ma senza Frini, Timoteo stesso non ci sarebbe stato (1). Dite il medesi-

(1) Sarebbe fuori di luogo e difficile e lungo il determinare precisamente, quali miglioramenti ed innovazioni Frini e Timoteo avessero fatto nella musica. Si può pensare che fossero, nella musica greca, rispetto a Talete e Terpandro, quello che nella nostra Rossini e Bellini rispetto a Paisiello e Piccinni, o questi rispetto a Marcello e Palestrina. Perciò da certi puristi e amici dell'antico erano tanto maltrattati e disapprovati quei due primi in Grecia, quanto furono poi o sono gli altri tra' moderni. Si vede che Aristotile, anche in questo, è progressivo, ama il moderno, preferisce la musica che più lo commuove e più piace, nè si lascia tirare a giudicar meglio in musica quello che piaceva a' padri, o che più corrisponda a certa semplicità d'affetti e di gusti. Platone avrebbe pensato al contrario. Nota il Grote (History of Greece. Part. II Cap. XXIX. p. 126), che i rimproveri contro alla musica in Grecia cominciano insino dal 500 a. C., e che si usava contrapporre il carattere *violento e superfluo* (τὸ σοβαρὸν καὶ περιττόν. Plutarch. Agis. c. 10) della musica più recente al *grave e sobrio* (τὸ σεμνὸν καὶ ἀπερίεργον, Id. de musica. p. 1141) della più antica. Pure, aggiunge sempre il Grote (not.), non è punto certo che questi rimproveri contro la più recente musica de' Greci fossero ben fondati; ce ne può metter dubbio il vedere, che si fanno appunto le stesse osservazioni e gli stessi contrapposti a proposito della musica degli ultimi tre secoli. — Chi vuole, potrà consultare sopra Fini, fiorito 450 a. C., Plutarco (Agis. 1. c. e. Schoemann ivi. De music. VI) e sopra Timoteo, nato nel 446 a. C., lo stesso Plutarco (Agis. 1. c. De mus. XX. 20. 9), Polibio (Hist. Lib. VI),

mo di coloro, che hanno messa fuori una dottrina sul vero: d'alcuni abbiamo accolto qualche opinione; gli altri sono stati cagione che queste ci fossero.

4. — D'altronde, sta bene di chiamare la filosofia scienza del vero. Una condizione teoretica, in effetto, ha per fine il vero; una pratica, l'azione:

Plinio (Hist. nat. lib. VII, 56), Nicomaco (Music. ed. Meibom, lib. II) Suid. (a. q. n. ed ivi Kuster), Macrobio (Saturn. v. 22, VII 16), Boezio (De Musica lib. I, 1), che cita il decreto col quale fu scacciato dagli Spartani, commentato dal Gronovio, (Praef. vol. V. Thes. ant. gr.); Schoell (Storia della letteratura greca, lib. III, 10), Müller (Dor. II p. 322), Wachsmuth (Hell. Alt. II. 2. p. 429). Bergk (Poetae lyrici Graeci p. 537), ha raccolti i resti delle sue poesie. Nei versi del comico Ferecrate riportati da Plutarco (De Mus. 1. c. vedigli in Meinecke Fragm. Com. Graec. P. 1. p. 327. Kayser, op. cit. p. 175), è introdotta la musica che si lagna così dei suoi guai:

Mus. Frini, lanciando a furia una sua trottola,
E curva e gira — m'ha disfatta tutta
Con dodici armonie tra cinque corde.
Pur e', perfin così, m'andava a garbo:
S'e' bistrattava, e' c'era anche il compenso.
Ma chi, mia cara, m'ha scavato il fosso,
Chi proprio m'ha tritata, è quel Timoteo.
Giusto. Qual Timoteo tu dici?
Mus. Un tal Pirria
Da Mileto. Deh! che male m'ha fatto!
Quanti t'ho detto, gli ha passati lui,
Lui d'uno sconcio brulichio maestro.
Se a ire per le vie mi scontra sola,
Sferza e risferza con dodici corde.

M'è paruto curioso ravvicinare al giudizio che Aristotile fa di quei due maestri, quello che ne faceva un comico anteriore di poco.

giacchè i pratici anche quando studiano il come sia (1) d'una cosa, contemplano la causa non per sè, ma rispetto a qualcosa; ora, il vero non si sa senza la causa (B).

5. — Quel chesisia, poi, per cui ha luogo in altre cose l'univocazione, è lui stesso in sommo grado ciò, che quelle cose sono: il fuoco, per via di esempio, è caldissimo, e di fatto, è esso la causa del calore nelle altre cose; di maniera che deve esser *verissimo* ciò che a' suoi sottordinati è causa d'esser veri.

6. — Perciò è necessario, che i principii degli esseri eterni siano verissimi; giacchè non son veri per un tempo, nè hanno una causa del loro essere, ma son essi cause alle altre cose; di maniera che ciascuna cosa, quanto ha dell'essere, tanto ha del vero.

CAPO SECONDO

Della limitazione delle cause nel numero e nella specie

1. — E' d'altronde chiaro, che ci è un principio, e che le cause degli enti non s'infilzano nè si specificano all'infinito. Giacchè nè nel cavare l'una cosa dall'altra come da materia, si può procedere al- p. 994 A.

(1) La quiddità, la causa formale.

l'infinito, la carne per via d'esempio dalla terra, la terra dall'aria, l'aria dal fuoco, e così in sine fine: nè nell'assegnare l'origine del movimento; l'uomo, per esempio, sia mosso dall'aria, l'aria dal sole, il sole dalla discordia, senza che ci sia un termine mai. E parimenti, neppure la *causa per cui* può procedere all'infinito; il passeggiare per la salute, questa per la felicità, la felicità per altro, e così sempre altro per qualcos'altro. E dite il medesimo delle quiddità.

2. — Di fatto, posti degli intermedii, al di là e al di qua de' quali c'è un ultimo e un primo, è necessario, che quel primo sia la cagione di quello che segue. In vero, se ci bisognasse dire, quale de' tre sia la causa, diremmo il primo; l'ultimo, di certo, no, che non è causa di nulla; e neanche l'intermedio, che l'è d'uno solo. Nè fa nessun divario che ci sia un solo intermedio o più, nè che ce ne sia infiniti o finiti. Ora, ciascun degl'infiniti, concepiti così in una filza, o, in somma, tutte le parti dell'infinito sono parimenti intermedie fino all'attuale: di maniera, che se nessuna è prima, nessuna, a dirittura, è causa.

3. — D'altra parte, non è neppure possibile quando abbia un principio l'insù, di procedere all'infinito all'ingiù; di maniera, che l'acqua venga dal fuoco e la terra dall'acqua, e così via via si generi sempre qualcosa d'altro. L'una cosa dall'altra, in effetto, quando non s'intenda meramente dire l'una cosa dopo l'altra, come sarebbe chi di-

cesse, i giochi Olimpici dagl' (1) Istmici, si genera in due modi (C): o come dal fanciullo che si cangia si genera un uomo, o come l'aere dall'acqua (2). Ora, noi diciamo che l'uomo si generi dal fanciullo, come qualcosa di già generatosi da cosa che si va generando, qualcosa di già compiuto da cosa che si va compiendo: giacchè sempre sta in mezzo, come tra l'essere e il non essere la generazione, così tra l'ente e il non ente il generantesi. Chi impara, è quello che si va generando maestro, e ciò appunto vuol dire: un tale si va generando di discepolo maestro. Il generarsi, invece, nella maniera dell'acqua dall'aere, si fa mediante il perire dell'uno de' termini. E perciò nel primo caso, non ha luo-

(1) La preposizione greca, che corrisponde al *da*, talora equivale a *dopo*. Il nostro *da* davvero non s'usa in questo senso: ma come non abbiamo proposizione, che possa servire a esprimere le tre relazioni che s'indicano in questo periodo, non c'era altro modo di cansare d'ambiguità, se non questo d'una nota.

(2) Vuol dire: bisogna distinguere lo sviluppo d'una cosa che già sia in quella forma che conserva e perfeziona fino al termine del proprio sviluppo, dal nascere e venir su d'una cosa nella sua forma propria. Il fanciullo, sviluppandosi, diventa uomo: ma quella tal forma, che si sviluppa, era già nata e generata nel fanciullo. Invece l'acqua diventa aria: la forma dell'aria non è uno sviluppo di quella dell'acqua: è una nuova, che è venuta fuori. Ora, sempre che tra due termini c'è solo uno sviluppo, non accade che que' due termini si rifacciano sopra di se medesimi a vicenda: ciò è dire, il termine ultimo dello sviluppo non indietreggia per ritornare a quella imperfezione donde avea preso le mosse. Invece, dove c'è generazione di forme nuove, la forma nuova, dissolvendosi rifà l'antica e l'antica la nuova: dall'acqua si fa l'aere, e dall'aere, da capo, l'acqua.

go il ripiegarsi dell'un termine sull'altro, nè si rifà il fanciullo dall'uomo: perchè quello che si va generando, non si genera dalla generazione, ma dopo la generazione (1). Di fatto, il giorno così si genera dal mattino, dopo che questo si sia generato: e perciò il giorno non si rifà mattino. Nel secondo caso, invece, ha luogo il ripiegarsi dell'un termine sull'altro.

B.

4. — Ora dunque, in amendue i modi, è impossibile di andare all'infinito. Giacchè nel primo, essendo degli intermedii (2), devono per forza avere un termine: nel secondo, si rifanno l'uno dall'altro (3), la corruzione dell'uno essendo generazione dell'altro.

5. — Ed è insieme impossibile, che il primo che è pure eterno, si corrompa: giacchè, poichè la ge-

(1) Quello che si sviluppa, suppone già fatta la generazione della cosa che si sviluppa. Lo sviluppo non mette capo immediatamente alla generazione che ha dato origine alla forma nuova che si sviluppa: ma a questa forma stessa come già generata. Così il giorno è il mattino che si sviluppa: la generazione della luce, che ha informato il trasparente (*De An.* II, 418, b.), è già fatta al mattino: la nuova forma si sviluppa col giorno: perciò al venir meno del giorno non si rifà il mattino.

(2) Tutti i gradi dello sviluppo sono intermedi, dal primo e l'ultimo in fuori, e devono avere un principio e un termine per la ragione data nel § 2.

(3) Di maniera che ciascuno è causa ed effetto rispetto all'altro, e non che bisognare di risalire all'infinito nella ricerca della causa ci si dee fermare alla forma precedente donde è derivata la seguente, che può alla sua volta rifare la precedente.

nerazione non è infinita all'insù, bisognerebbe che quello da cui, mediante la corruzione propria, si genera qualcosa, non fosse eterno (1).

6. — Di più la *causa per cui* è fine: e fine è quello che non sia per cagione d'altro, ma le altre cose per cagion sua. Di maniera che se ci sarà un ultimo di questa fatta, non ci sarà infinito: se poi non ce n'è veruno così, non ci sarà *causa per cui*.

7. — Se non che quelli che ammettono l'infinito, distruggono la natura del bene e non se ne ac-

(1) Aristoteles utitur hic duobus communibus suppositionibus in quibus omnes antiqui naturales conveniebant: quarum una est quod sit aliquod primum principium, ita scilicet, quod in generationibus rerum non procedatur in infinitum ex parte superiori, scilicet eius ex quo generatur. Secunda suppositio est, quod materia est sempiterna. Ex hac igitur secunda suppositione statim concludit, quod ex prima materia non fit aliquid secundo modo, scilicet sicut ex aëre fit aqua: quia scilicet illud, quod est sempiternum, non potest corrumpi. Sed quia possit aliquis dicere, quod primum non ponitur a philosophis sempiternum, propter hoc quod unum numero manens sit sempiternum, sed quia est sempiternum per successionem, sicut si ponatur humanum genus sempiternum, hoc excludit ex prima suppositione dicens, quod quia generatio non est infinita in sursum, sed devenitur ad aliquod primum principium materiale, necesse est, quod si aliquid sit primum principium materiale, ex quo fiunt alia per eius corruptionem, quod non sit illud sempiternum, de quo philosophi dicunt. Non enim posset esse illud primum materiale principium sempiternum, si eo corrupto alia generarentur, et iterum ipsum ex alio corrupto generaretur. Unde manifestum est quod ex primo materiali principio fit aliquid, sicut ex imperfecto et potentia existente, quod est medium inter purum non ens et ens actu, non autem sicut aqua ex aëre fit corrupto. S. Thom. *Lectio* III. 9. p. 24, verso 1.

corgono. E pure nessuno si proverebbe mai a far nulla, quando non dovesse venire a un termine.

8. — E chi ci si provasse, gli mancherebbe l'intelletto: giacchè di certo chi ha intelletto, opera sempre in vista di qualcosa, che è appunto il fine: ora, il fine è termine.

9. — E neppure la quiddità si può risolvere in un'altra definizione, più larga di concetto. Perchè la sua propria è sempre la più accosto; la ulteriore già non è più la sua: e quando la prima non convenga, molto meno l'attigua.

10. — E chi sostiene il contrario, distrugge la scienza; di fatto, non è possibile di sapere prima di arrivare agl'indivisi (1).

11. — Ed il conoscere stesso non ha più luogo. Giacchè come sarà possibile di pensare gl'infiniti, ammessi a questo modo (2)? Nè è lo stesso della linea: le sue divisioni veramente non rifiniscono mai; ma non ha modo di pensarla chi non le fermi:

---

(1) Chiama qui indivisi i termini immediati. La scienza, come dice ne' posteriori analitici, abbisogna di tali definizioni ultime, e di cui non ci abbia definizioni ulteriori. Al. Afrod. Br. p. 599. Be. p. 69. Vedi *An. Post.* I, 2, 2.

(2) Vuol dire, gl'infiniti in atto, come sarebbero le quiddità, dall'una delle quali si ammetta che si possa passare sempre ad un'altra. L'infinita divisibilità della linea è in potenza; e non la pensa attuale chi pensa la linea; altrimenti, questa non si potrebbe pensare. Per pensare un numero attuale di divisioni nella linea, bisogna, è evidente, determinarle.

e perciò non riuscirà mai a numerare le sezioni, chi, infinita, la volesse scorrere.

12. — Anzi, anche la materia si deve per forza pensare in qualcosa che si muova (1).

13. — E cosa veruna ha quiddità d'infinito (2), senza dire che la quiddità dell'infinito non è già infinita.

14. — D'altra parte, se le specie delle cause fossero infinite di numero, non potrebbe neppure aver luogo il conoscere: giacchè allora crediamo di sapere, quando abbiamo conosciute le cause: ora, l'infinito per aggiunzione non si può scorrere in tempo finito (3).

---

(1) Come, infinita in potenza, non si può pensare in sè, ma solo in quello di cui è il sostrato: in fatti, la materia non si concepisce, se non per analogia e dall'atto (*Phys.* I, 7, 191 a. 7. Vedi *Met.* VII, 3). Trapassa dall'illimitazione numerica al concetto stesso dell'illimitato.

(2) *Phys.* III 4-8.

(3) L'infinito per aggiunzione è l'infinito in atto, che è costituito da una serie attuale mai non ultimata di termini. Quest'infinità competerebbe alle cause, se le fossero infinite di specie. Ora, sarebbe impossibile di pensarle tutte una per una: perchè ogni pensiero abbraccia un pensato unico e si fa in un dato intervallo di tempo. Ci bisognerebbero dunque infiniti intervalli: un tempo finito, quale è quello di cui noi possiamo disporre, non si può attualmente spartire in intervalli infiniti.

CAPO TERZO

Della necessità di adattare il metodo all'oggetto della scienza

1. — Un uditorio si governa colle abitudini. Noi pretendiamo che si discorra come s'è soliti: e il nuovo ci pare che stoni, e, per difetto d'abitudine, meno riconoscibile e più strano: di fatto, l'abituale è più noto. Quanta sia la forza dall'abitudine, lo mostrano le leggi, nelle quali delle favole e delle puerilità hanno, per l'abitudine, forza maggiore della conoscenza stessa del vero (1).

p. 994 B. 32
p. 995 A.

2. — Ora, c'è di quelli che, se uno non parla alla matematica, voltano le spalle al professore: altri, se non esemplifica: altri pretendono, che si tiri in mezzo un poeta per testimonio. Questi son tutto esattezza; a quegli altri l'esattezza dà le smanie, o perchè non sanno poi raccozzare, o perchè la sia gretta. Giacchè, davvero, l'esattezza n'ha l'a-

(1) « Per esempio, che de' popoli sono autoctoni, germogliati su dalla terra, ed altri che sono nati da denti seminati, e perciò bisogni combattere a difesa del proprio paese come d'una madre, e gli Dei abbiano conteso per la terra: ne val tanto la pena ». (Aless. Afrod. Bek. p. 601, b. 23 seg. Vedi Cod. Reg. ib. p. 602, b. 26).

ria: di maniera che a certuni sa di taccagno non meno ne' ragionamenti che ne' contratti.

3. — Perciò, ci bisogna già essere educati al modo, in cui ciascuna cosa deva essere accolta, essendo assurdo di cercare a un tempo la scienza e la forma della scienza (1): quando nè l'una nè l'altra è facile ad apprendere. L'esattezza matematica non si deve ricercare in ogni cosa, ma solo nelle prive di materia. Per il che non è una forma da naturalista: giacchè, la natura, forse (2) tutta, ha materia. Perciò, è da considerare prima che cosa sia la natura: perchè così si vedrà apertamente quali siano gli oggetti della scienza naturale (D).

(1) « Dice qui il medesimo che negli Etici (L. 1, p. 1024, b. 25), che sia cioè, dell'uomo educato di cercare in ciascun genere tanto d'esattezza e non più, quanto comporta la natura della cosa: il che si dimostra negli *Analitici posteriori* (I, 8, p. 75, b, 21, seg.). Quello che dice qui, ci mostra che bisogna erudirsi prima negli analitici e negli studii logici in generale, e sapere le forme delle dimostrazioni e le conclusioni delle ragioni: perchè è assurdo di cercare a un tempo la scienza di qualcosa, e in che modo la scienza stessa si faccia e si acquisti ». (Alex. Aphrod. Bek. p. 602, 19, seg. Br. p. 72).

(2) Aggiunge *forse*, perchè il corpo circolare è bensì naturale, pure non ha la materia per soggetto. (Id. Bek. p. 602, a. 37, Br. p. 72).

NOTE AL LIBRO SECONDO

(A) Τὸ δ'ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς. 993. *b*. 6. Chi leggerà nel Bekker (p. 590 seq.) i commentari d'Alessandro, d'As' .epio, del Cod. Reg. a queste parole, si persuaderà, che il solo modo di apporsi al senso del testo greco, è di studiare quale, dietro quello che precede deve esser paruto ad Aristotile ,il punto difficile nella cognizione del vero. Ora, appunto egli ha detto, che il difficile sta non tanto nell'imberciare più o meno bene, (anzi nessuno non può sberciare affatto), quanto nell'imberciare giusto, dare nel segno a dirittura e non più su o più giù. Ne risulta dunque, che il difficile nella cognizione del vero è d'averla distinta e dedotta rigorosamente, giusta e piena; e che appunto questo senso bisogna cercare nelle parole allegate. C'è una piccola varietà tra il testo preferito dal Bekker, e quello volgato, che è l'unico seguito e commentato dall'Afrodisio. Quanto al senso, fa nulla o poco: però non ne parlo qui, riserbandomi a trattarla nell'edizione del testo.

(B) Il testo del Bekker e anche del Bonitz è questo: 'Ορθῶς δ'ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια · πρακτικῆς δ'ἔργον· καὶ γὰρ ἐὰν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον, ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας κ. τ. λ. 993. *b*. 19-24. Le antiche edizioni, in luogo di ἀΐδιον, hanno τὸ αἴτιον: ed aggiungono con tutti i codici καθ'αὑτό. Io ho tenuta questa seconda lezione, e rigettata la prima. Alessandro le cita tutte e due: e riconosce, che la frase dopo πρακτικοί, - οὐκ - αἰτίας - si collega meglio colla seconda. Il Cod. Reg. rigetta affatto la prima, di maniera che la

autorità d'ogni genere le fa contro. Ma quando anche ne fosse appoggiata, io la rigetterei, introducendo essa una nuova difficoltà e confuione in questo periodo. Nel quale Aristotile vuol dimostrare, che la filosofia si chiami debitamente la scienza del vero; come in quello che segue, dimostra, che questo nome le spetta in proprio e più che a qualunque altra scienza, per la natura del suo oggetto. Ecco i suoi raziocinii qui:

La filosofia è una cognizione teoretica;
la cognizione teoretica ha per fine il vero:
Dunque la filosola ha per fine il vero.

Che la cognizione teoretica sia cognizione del vero, si dimostra così:

La cognizione del vero implica la cognizione della causa per sè;

Ma la cognizione della causa per sè spetta alla cognizione teoretica, giacchè la pratica, anche quando considera la causa formale d'una cosa (τὸ πῶς ἔχει, il *come sia*) la considera in ordine all'uso attuale della cosa stessa:

Adunque la cognizione del vero spetta alla cognizione teoretica.

Perciò, si vede chiaro, che le parole οὐκ αἰτίας, fanno la prima premessa del secondo raziocinio, e perciò spettano al periodo presente, e non al seguente: e s'hanno quindi a distinguere dalle precedenti con un mezzo punto e non con un punto intero. Quanto sia frequente nello stile d'Aristotile, il soggiungere la maggiore col δὲ a questo modo, è noto a chiunque ci ha un po' di pratica, e portarne esempi e sprecar carta sarebbe tutt'uno. Se invece dovesse leggersi col Bekker, bisognerebbe formare due raziocinii in luogo dell'ultimo. Il primo chiuderebbe la prova precedente a questo modo (καὶ γὰρ - πρακτικοί):

La cognizione del vero implica la cognizione della quiddità nel suo essere eterno;
Ma la cognizione pratica non considera la quiddità se non relativamente e per un uso attuale; dove la teoretica la considera nel suo essere eterno:
Dunque non la cognizione pratica, ma la teoretica è la cognizione del vero.

Il secondo farebbe da sè un'altra prova (οὐκ - αἰτίας):

La cognizione del vero implica la cognizione della causa;
Ma la cognizione della causa spetta alla filosofia;
Dunque la cognizione del vero spetta alla filosofia.

S'avrebbe dunque a dire, che del primo raziocinio sia stata espressa sola la seconda, e del secondo sola la prima premessa. Il che mi pare probabile: e perchè la concisione sarebbe troppa, e perciò da non supporre senza necessità: e più ancora perchè quella premessa richiederebbe essa stessa una prova ed una dilucidazione.

(C) Nel Bekker si legge: διχῶς γὰρ γίγνεται, τόδε ἐκ τοῦδε, ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἢ οὐκ οὕτως ἀλλ'ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ. 994. *a.* 22-24.

Ecco il senso che naturalmente se ne ritrarrebbe. « L'una cosa dall'altra si genera in due modi: ovvero nel senso che l'una cosa si dice seguire l'altra come i giochi Olimpici dagl'Istmici: ovvero non così, ma come dal fanciullo, che si cangia, si genera l'uomo, o dall'acqua si genera l'aere ». Questo senso sarebbe assurdo da ogni parte: prima perchè non si può dire nè punto nè poco, che l'una cosa *si generi* dall'altra solo perchè l'una segua l'altra: e poi perchè si ridurrebbero sotto un solo concetto e forma di generazione due generazioni differentissime. Il fanciullo diventa uomo in un modo diversissimo da quello che l'aere diventa acqua: lì non c'è che uno sviluppo e non ha luogo reciprocanza tra il termine da cui parte e il termine a cui arriva: qui c'è una forma nuova, un'essenza nuova che vien fuori, e tra la forma precedente e la presente accade reciprocanza; voglio dire che si rigenerano a vicenda. Perciò se tutti i codici e le edizioni portassero la lez. Bekkeriana, bisognerebbe trovare un verso di correggerla, e cercare come e donde si sia potuto introdurre uno sbaglio così madornale. E si troverebbe, che la cagione ne possa essere stato l'esame poco diligente del caso della generazione del giorno dal mattino che si porta più giù, come conforme al caso del fanciullo che diventa uomo. In effetto, più giù, si osserva, che l'uomo non ridiventa reciprocamente fanciullo,

perchè οὐ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ (scancello l' ἔστι con l'Afrod. e l'Ascl.; vedo ora che gli segue anche il Bonitz. Met. p. 133). μετὰ τὴν γένεσιν.οὕτω γὰρ καὶ ἡμέρα ἐκ τοῦ πρωΐ, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρωΐ ἐξ ἡμέρας (Ib. *a.* 32. *b.* 3). Vedendo questo μετὰ qui, si è creduto, che il generarsi d'una cosa dall'altra si dovesse intendere anco della semplice successione d'una cosa all'altra, e perciò il senso dell' ἐκ nella frase ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια dovesse tenersi per uno dei sensi filosofici, sopra i quali si discorreva qui, del τόδε ἐκ τοῦδε. Così s'è corretta l'antica, la vera lezione che Alessandro Afrodisio ha sola riconosciuta e commentata, e le vecchie edizioni hanno sola seguita, e l'antico traduttor latino, il Bessarione, l'Argiropolo sola tradotta. Secondo la quale si leggeva non ἢ ὡς τόδε, come fa il Bekker, ma μὴ ὡς τόδε; vuol dire s'escludeva, (invece d'includerlo) il senso dell' ἐκ per μετὰ dai due sensi in cui l' ἐκ vuol essere preso qui nella frase τόδε ἐκ τοῦδε. Questa correzione a sproposito non si sarebbe fatta, se si fosse badato che il giorno non viene semplicemente dopo il mattino, come gli Olimpici dopo gli Istmici, ma è la trasformazione e la perfezione d'una stessa forma, come l'è il fanciullo dell'uomo: e che il μετὰ τοῦτο in quall'ultimo luogo citato s'ha ad intendere col μετὰ τὴν γένεσιν e vuol dire, che il giorno non importa una nuova generazione: ma è uno sviluppo d'una forma già generata. Vale in somma, ὅτι μετὰ τὸ πρωΐ γιγνόμενον γίγνεται ἡ ἡμέρα. Non si doveva, adunque, per questo μετὰ correggere il testo: anzi cercarvi una nuova prova di conservarlo tale quale. Il caso è che mutato qui, si dovè mutare in altre parti. Aristotile dà due sensi al τόδε ἐκ τοῦδε: ora, scritto ἢ ὡς τόδε, pareva che riuscissero tre: la semplice successione, la generazione come sviluppo, la generazione come produzione di forma nuova. Bisognò dunque unire i due ultimi sotto un concetto, contrapponendogli al primo: perciò, s'introdusse la lezione conservata dal cod. A[b]: ἢ οὐχ οὕτως ἀλλ' ὡς. Da prima si comprese, che pure ci era una verità essenziale tra queste due forme di generazioni così contrapposte alla successione: e perciò si ritenne, come scrive l'A[b] l' ὡς anche avanti ἐξ ὕδατος ἀήρ. Dagli amanuensi per fretta, o da scoliasti poco perspicaci fu tralasciato

quest'ultimo ὡς, e ridotto il testo a quel misero stato che si vede nel Bekker: il quale pare che sia andato raccozzando da' diversi manoscritti queste varie corruzioni per presentarle unite come qualcosa d'eccellente. Levate via, il testo dovrà esser letto così: διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε, μὴ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων Ὀλύμπια, ἀλλ' ὡς (così l'S.) ἢ ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς (così l'A^b) ἐξ ὕδατος ἀήρ La volgata fa male a tralasciare l'ἀλλ' ὡς avanti a ἢ ἐκ, e l'ὡς avanti ad ἐξ ὕδατος. Il primo ἀλλ' ὡς, richiesto dal senso, è dato anche dall'annot. del Cod. Reg. (596 *b.* 5.): ed il secondo ὡς è confermato dalla formola inversa ed identica del v. 30: τὸ δ' ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ. Del resto, chi non volesse, gliene abbandonerei. Alessandro Afrodisio (595, b.) ha letto di certo μὴ ὡς e ἀλλ' ὡς: se poi ὡς ἐξ o ἐξ solo, si può dubitare. Ci è poi una ragione perentoria per leggere μὴ ὡς τόδε etc..., e non ἢ ὡς τοδε: ed è che nel sistema Aristotelico è ammessa l'infinità della successione, essendoci dato il tempo per eterno: non ci si nega se non l'infinità delle cause, sia nel numero, sia nella specie. Ora, leggendo ἢ, la dimostrazione che segue dovrebbe voler anche negare, che ci possano essere infiniti fatti successivi: il che non dimostra; e se il dimostrasse, sarebbe conforme alla mente d'Aristotile.

(D) Il capitolo nel testo del Bekker finisce con queste parole: *e se appartiene ad una scienza o a più lo studiare le cause od i principii.* L'Afrodidio (Bek. 605. *a.* 17) attesta che sono state appiccicate alle precedenti, dopo che questo trattatello è stato allogato qui, e per dare un colore al posto che gli s'è dato, facendogli proporre per ultima la quistione che si tratta davvero per la prima nel libro che segue. Ma la magagna è facile a scovrire: questa quistione, se è quella che segue, non ha nulla a fare con quella che precede. Perciò, dietro al Bonitz (Met. p. 135), ho tralasciate nel tradurre delle parole, che levano la sua vera faccia alla fine di questo libro, e farebbero dubitare d'una cosa che non ammette dubbio: giacchè è evidente che questo trattatello non può avere formato nella mente d'Aristotile il secondo libro della sua metafisica. Vedi i Proleg. p. 1.

LIBRO TERZO

SOMMARIO

1. Necessità metodica del dubbio nello studio della filosofia. § 1-2 Enunciazione e novero delle quistioni principali.

1. Le quattro cause sono l'oggetto d'una o di più scienze?

2. I principii degli enti sostanziali e i principii del ragionamento sono l'oggetto d'una scienza unica?

3. Tutti gli enti sostanziali sono l'oggetto della stessa scienza o di parecchie, e se di parecchie, tutti di scienze speculative o alcuni sì, alcuni no? § 3.

4. Ci sono solo enti sostanziali sensibili o anche altri: e se ce ne sono altri, sono d'una sola specie o di più? § 4.

5. La scienza abbraccia solo le entità sostanziali o anche gli accidenti loro propri? § 5.

6. I contrarii e i loro accidenti propri di quale scienza sono l'oggetto? § 6.

7. Il genere (*principio logico*) o il componente di ciascuna cosa (*principio fisico*) ne sono il principio e l'elemento?

8. Se è il genere, la specie più prossima o la più remota? § 7.

9. Ci sono altre cause fuori della materiale, e una o più? § 8.

10. Fuori dell'essere reale concreto, c'è nulla? e se c'è qualcosa, c'è per ogni essere reale o solo per alcuni? § 9.

11. I principii de' reali e del ragionamento sono determinati di numero o di specie?

12. I principii degli esseri eterni sono gli stessi con quelli degli enti temporanei o diversi? E se diversi, son eterni essi stessi e temporanei secondo la qualità dei loro effetti? § 10.

13. L'uno e l'ente sono di per sè la sostanza degli enti o sono

accidenti di qualcos'altro? § 11.

14. I principii sono universali o singolari?

15. I principii sono in potenza o in atto?

16. I principii sono immobili o mobili? § 13.

17. I numeri e le lunghezze, le figure ed i punti sono enti sostanziali, sussistono separati da' sensibili o dentro ad essi? § 14.

II. Si ripigliano le quistioni, una per una, e si dibattono con ragioni probabili che paiono legittimare le soluzioni contrarie.

Quest. I. § 1-4 - Soluzione 1. § 1-3. - Non è una la scienza delle cause. Per la non contrarietà, § 1. e non universalità loro, provata mediante la mancanza d'ogni relazione della causa motrice e finale, in genere, cogl'immobili, § 2. e, in ispecie, coll'entità e le scienze matematiche § 3.

Soluz. II. § 4. E' una la scienza delle cause. Impossibilità, in caso contrario, di determinare, quale sia la filosofia. § 4.

Quest. II. § 5-10. Soluz. I. § 6. La scienza dell'essenza e de' principii della dimostrazione non è una sola. Altrimenti tutte le scienze, che studiano essenze, sarebbero non meno proprie della scienza stessa dell'essenza a trattare la dottrina dei principii dimostrativi. § 6. Suscita, per via, una quistione, come dire, pregiudiziale. Ci è scienza dei principii dimostrativi? § 7-8. Non c'è, perchè que' principii non abbisognano d'essere definiti, essendo già e di per sè cogniti, § 7. - nè possono essere dimostrati, per la natura stessa della dimostrazione. § 8.

Soluz. II. § 9-10. La scienza dell'essenze e de' principii del ragionamento è una sola. Impossibile, nel caso contrario, di determinare quale tra le due sia la filosofia. § 9. Mancanza di un'altra scienza alla quale attribuire il giudizio della verità e falsità degli assiomi. § 10.

Quest. III. § 11-12. - Soluz. I. § 11. - Le essenze fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, non si saprà di quali essenze sia scienza la filosofia. § 11.

Soluz. II. § 12. - Non fanno tutte l'oggetto d'una sola scienza. Altrimenti, tutti gli accidenti saranno anche gli oggetti di una sola. § 12.

Quest. V. § 13. - Soluz. I. - La scienza dell'essenze non l'è anche

degli accidenti. Altrimenti, anche quella dell'essenze sarà dimostrativa. § 13.

Soluz. II. - La scienza dell'essenze l'è anche degli accidenti. Altrimenti non se ne potrà indicare una che studii questi accidenti in disparte dall'essenze. § 13.

Quest. IV. § 14-18. - Distinta in due:

1) Bisogna ammettere le idee.

2) Bisogna ammettere le entità matematiche intermedie.

Soluz. I della 1. § 15. - Non bisogna ammetter le idee. Si cade nell'assurdo di duplicare gli enti. § 15.

Soluz. I della 2. § 16. - Non bisogna ammettere le entità matematiche intermedie. Si distrugge la realità delle scienze, che trattano matematicamente de' sensibili; § 16. e se s'ammettessero, si dovrebbe con egual ragione ammettere dell'entità intermedie anche tra l'altre entità sensibili e le ideali che corrispondono a queste. § 17. - oltre di che, non si avrebbe una nozione vera delle scienze di cui si fanno l'oggetto. § 18. Soluz. II delle due parti § 19. - Bisogna ammettere dell'entità ideali e matematiche. Per trovare un oggetto alle scienze pure, e alle miste. § 19. - Coloro, che ammettono l'entità matematiche, com'esistenti nei sensibili, vanno incontro a maggiori difficoltà. § 20.

III. Quest. VII. § 1-7. - Soluz. I. § 2-4. — Son principii i componenti delle cose e non i generi. Per le analogie. § 2. - Per la maniera, nella quale si sono concepiti dagli altri i principii dei corpi. § 3. Per quello che ciascuno cerca nella cognizione d'una cosa. § 4.

Soluz. II. § 5-6. - Son principii i generi e non i componenti delle cose. Per la natura della scienza. § 5. - e della specie § 6.

Non si può attribuire ai principii amendue le proprietà di generi e di componenti; per la unità del concetto dell'essenza. § 7.

Quest. VIII. § 8-16. - Soluz. I. § 9-12. - Sono principii i generi supremi. Perchè sono i più universali. § 9. - Obbiezioni: gli universali più estesi, l'ente e l'uno, non sono generi; perchè, altrimenti, non ci sarebbero differenze: § 10. - o tutte le divisioni del genere supremo formerebbero dei generi subalterni: § 11. - e si dovrebbero ammettere per principii anche le differenze; di maniera

che, soprattutto se fossero principii i generi supremi, s'avrebbero infiniti principii, stante l'infinità di differenze che coopererebbero alla formazione di quegl'infiniti generi subalterni di cui sarebbero capaci. § 12.

Soluz. II. § 13-16. - Sono principii le specie ultime. Perchè hanno più natura di *uno*, e l'*uno*, per i Platonici, è principio. § 13. Perchè non ci può essere generi superiori al di fuori delle specie, quando s'ammetta co' Platonici che le specie che si seguono in una serie continua d'anteriorità e posteriorità, non si risolvono in generi. Di fatto, si dovrebbe dire lo stesso dell'altre specie, e per analogia *a fortiori;* § 14. - e perchè in ogni genere le specie si seguono in serie, digradandosi, secondo la qualità di migliori e peggiori, che è una maniera d'anteriorità e posteriorità. § 15. Però, la dottrina che s'ammette secondo questa soluzione, non ha fondamento veruno. § 16.

IV. Quest. X. § 1-11. e frammista la questione IX. § 8-9-10. - Soluz. I. § 1-4-5-6-7-8. - C'è qualcosa oltre e fuori de' singolari. Altrimenti, non ci sarebbe scienza; perchè i singolari sono infiniti, § 1. - e perchè non ci sarebbe nulla d'intelligibile, § 4. - nè d'eterno, § 5. - nè perciò di generato, dovendo per forza esserci un ultimo ingenito, nel quale principii la generazione, § 6. - e la generazione avere un termine. § 7. - Oltre di che, l'eternità della materia richiede l'eternità dell'essenza, della specie, anteriore al singolare generato: altrimenti, la materia non avrebbe cosa diventare. § 8.

Soluz. II. § 1-3-9-10-11. - Non c'è nulla fuori de' singolari. Perchè non potrebb'essere (Quest. VIII) nè un genere supremo nè una specie infima. § 2. - Perche non si potrebbe intendere in che modo la materia, generandosi, venisse informata dalla specie estrinseca. § 11. - Perchè manca il modo di determinare di che cosa ci sia, e come. § 3-9-10. - Di fatto, ne verrebbero le due quistioni che seguono:

Quest. I. § 3-9. - Il qualcosa che s'ammette al di fuori de' singolari sarà fuori di ogni singolare o di certi sì, di certi no?

Soluz. I. § 3-9. - Fuori di certi sì, di certi no. Giacchè non potrebbe ammettersi fuori de' singolari, prodotti d'arte. § 9.

Soluz. II. - Di fuori d'ogni singolare (mancano le ragioni che escludono la contraria).

Quest. II. § 10-11. - Ogni specie di cose o ogni cosa individua ha fuori di sè un checchessia che le corrisponda, e da cui abbia nome ed essere?

Soluz. I. § 10. - Ogni specie di cose. Le cose individue, in questo caso, non si distingueranno l'una dall'altra e si confonderanno in una sola. § 10.

Soluz. II. § 10-11. - Ogni cosa individua. S'esclude in generale, come priva di fondamento. § 11.

Quest. XI. § 13-14. - Soluz. I. § 12-14. - Ogni principio è uno di numero e non di specie. Altrimenti, non ci sarebbero unità numeriche: § 12 - e perciò mancherebbe la scienza. § 12-13.

Soluz. II. § 14. - Ogni principio è uno di specie e non di numero. Altrimenti non potrebbe avere qualità di cause. § 14.

Quest. XII. § 15-20. - Soluz. I. § 15-16. - I principii de' corruttibili e degli incorruttibili sono diversi. Altrimenti, non si saprebbero spiegare come riescano diversi gli effetti. Favole inventate per spiegarlo. § 15. La quistione non si cansa, negando con Empedocle la diversità degli effetti: nè la cansa Empedocle stesso, poichè fa cooperare la stessa causa ora alla produzione ora alla distruzione d'un effetto. § 16.

Soluz. II. § 17-20. - I principii de' corruttibili e degl'incorruttibili sono gli stessi. - Questa soluzione si divide in due altre.

Soluz. I della II. § 17-18. - Sono gli stessi e incorruttibili - Altrimenti, ci sarebbero dei principii anteriori a' principii. Il che è impossibile, e per il processo all'infinito: § -7. - e perchè, corrotti i principii, mancherebbe ogni cosa. § 18.

Soluz. II. della II. § 19. - Sono gli stessi e incorruttibili. - Altrimenti, ritorna la difficoltà di spiegare la diversità d'effetti. § 19. - I principii sono gli stessi perchè tutti assegnano gli stessi principii alle cose corruttibili e alle incorruttibili. § 20.

Quest. XIII. § 21-32 Soluz. I. § 22-28-26-27. - L'ente e l'uno sono un'essenza sostanziale di per sè soli e assolutamente, e non già come inerenti a una essenza diversa da loro, che sia come il loro sostrato. - A chi appartenga storicamente. § 22. - Coerenza di questa dottrina. § 28. - Se non s'ammette, non si potrà attribuire l'es-

sere sostanziale a verun altro universale; § 26. - nè al numero. § 27.

Soluz. II. § 23-24-25-29-30. - L'ente e l'uno non sono un'essenza sostanziale, e sussistono in qualcosa di diverso da loro, di cui sono proprii accidenti. - A chi appartenga storicamente. § 23-24-25. - Se non s'ammette, non c'è pluralità di enti; § 29. - nè però numero; § 30. - e, quand'anche non s'accettasse una dottrina gretta di Zenone, non perciò si comprenderebbe, come dall'uno o da più uni sussistenti di per sè potessero generarsi delle grandezze. § 31. - Non si scansa la difficoltà, col dire, che la grandezza si generi dall'uno e dalla diade, secondo l'opinione Platonica: resterebbe a capire, come dal concorso della diade, che è sempre la stessa, si generino talora numeri, talora grandezze.

V. Quest. XVII. § 1-10. - Soluz. I. § 1-3. - I numeri e i solidi e le superficie ed i punti sono essenze o, vogliam dire, enti sostanziali. In fatti, se quelli non fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 3. - Perchè, non potendo essere essenze le modificazioni del corpo, ma bensì il corpo stesso, dovrebbero essere essenze, anche più del corpo, i termini da' quali è circoscritto e co' quali è definito; § 1. (tanto più che quelli possono essere, senza che il corpo sia, e il corpo non può essere senza che quelli siano) § 2. - e perchè, di certo, gli accidenti loro non potrebbero essere degli enti di loro vece. § 3.

Soluz. II. § 4. - I numeri, i solidi, le superficie, le linee ed i punti non sono essenze. Di fatto, se quelli fossero essenze, non ci sarebbero essenze di sorta veruna. § 7. - Perchè, dovendo di lor natura essere de' termini di corpi, e mancando de' corpi, de' quali possono essere termini, non potrebbero sussistere, e tanto meno lo potrebbero i corpi i quali si concede che siano enti meno sostanziali di loro; § 4-7. - e perchè sono divisioni del corpo; § 5. - e perchè tutte le figure dovrebbero attualmente essere a un tempo in un solido qualunque. § 6. - Di più, perchè non si generano nè si corrompono come essenze, nè le divisioni dello spazio, § 8, 9. - nè quelle del tempo. § 10.

VI. Quest. IV. P. I. Quest. X § 1-2. - Se bisogni ammettere le idee oltre le entità matematiche e le sensibili.

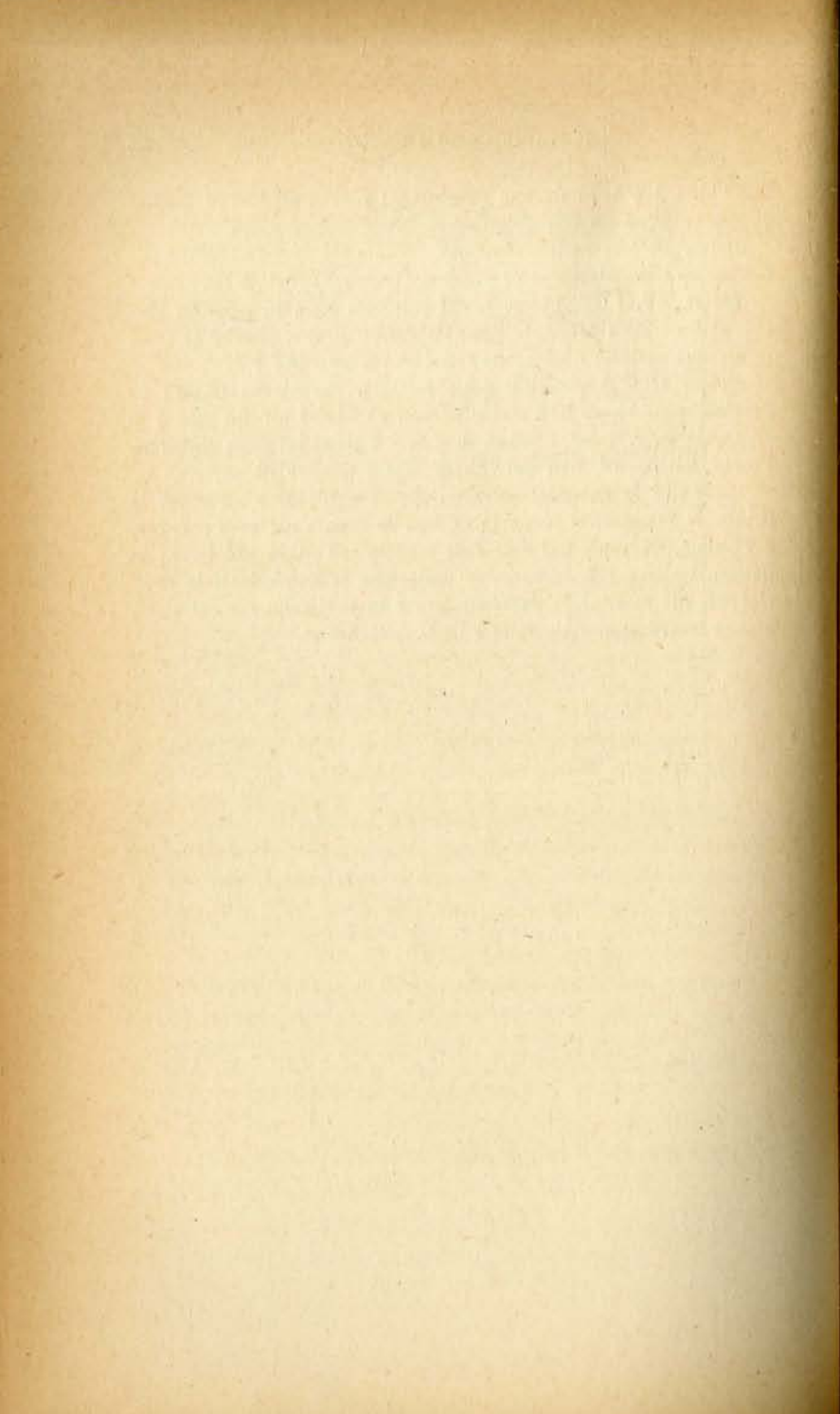
Soluz. I § 1. Si devono ammettere; perchè altrimenti, non ci sarebbero principii uni di numero.

Soluz. II. § 2. - Non si devono ammettere, per la ragioni che escludono i principii uni di numero (Quest. XI. Soluz. II).

Quest. XV. § 3-4. Soluz. I. - I principii sono in potenza. Perchè, altrimenti, il principio non sarebbe un *primo*, giacchè se fosse in atto, ci sarebbe qualcosa d'anteriore, la potenza. § 3.

Soluz. II. - I principii sono in atto. Perchè, se fossero in potenza, potrebbero non essere in atto nè venire all'atto mai. § 4.

Quest. XIV. § 5-8. - Soluz. I. § 5. - I principii sono singolari. Perchè, altrimenti, non potrebbero essere oggetto di scienza.

Adunque, le quistioni sono sviluppate nell'ordine seguente: la prima, la seconda, la terza, la quinta, la quarta nel caso secondo, e l'ultima, da capo, nel sesto: la settima e l'ottava nel terzo: la decima insieme con la nona, la undecima, la duodecima, la decimaterza nel quarto: la decimaquinta e la decimaquarta nel sesto. Manca lo sviluppo della sesta e della decimasesta.

Capo Primo

Novero delle quistioni.

1. Per la scienza che si ricerca, è necessario di scorrere prima que' punti, su' quali per i primi si deve dubitare: e sono tutti quelli, su cui le opinioni furono varie, o che anche, poniamo che ce ne sia, fossero stati trasandati. p. 995 A. 24

2. Chi vuole andare spedito, gli giova di discutere i dubbii per bene: la speditezza di poi è appunto uno scioglimento de' dubbii di prima, e non ci ha verso di sciogliere un nodo, chi non sa dove sia. Ora, quando ripensando s'ha un dubbio, vuol dire appunto che nella cosa c'è un nodo: di fatto, in quanto si dubita, si è allo stesso partito di chi stesse legato; nell'un caso e nell'altro, è impossibile di procedere avanti. Perciò bisogna avere considerate da prima tutte le difficoltà, tra per le ragioni allegate, e perchè chi cerca senza aver prima discussi i dubbi, rassomiglia a chi non conosce dove si deve indirizzare, nè sapesse poi scorgere se abbia trovato o no quello che ricercava: il fine, in fatti, non gli è noto; è bensì noto a chi ha prima dubitato. Oltre di che, non può non trovarsi più adatto a

giudicare chi ha sentito prima, come in un contraddittorio, tutte le ragioni avverse (1).

3. Il primo dubbio, adunque, cade su que' punti, su' quali s'è discusso nella parte proemiale (2): se appartenga ad una sola scienza od a più di studiare le cause (3), e se a questa scienza spetti di riconoscere solo i principii primi dell'essenza, o se abbia anche per oggetto i principii, da' quali tutti dimostrano, quello per esempio, *se si possa o no affermare insieme e negare un'identica ed unica cosa*, e simili altri (4). E di poi, quando l'essenze fossero il suo oggetto, se ci sia per tutte una sola scienza o parecchie, e in caso che fossero parecchie, se siano tutte congeneri, ovvero alcune si devano chiamare filosofie, alcune altrimenti (5).

4. E anche quest'altro è un punto necessario a investigare: se si devano riconoscere solo l'essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse; e se quest'altre di una sola o di più sorte d'essenze, come asseriscono coloro i quali, oltre le specie, ammettono le

---

(1) Aristot. *De Coelo* I, 10. Bekk. p. 279. Del pari nel *De An.* I 2. *Phys.* IV. 10. *Anal. post.* II 3: al q.l. il Waitz. V. Zell. *Phil. d. Griech.* II. p. 384.

(2) Alla parte proemiale appartiene il libro primo, nel quale si sono discusse storicamente ed esposte le opinioni attinenti alla quistioni formolate nei § 3 e 4.

(3) L. I. 3. seg. Risoluto lib. IV. 2. p. 1003 a. 21 - 1005 a 18. - Vedi più giù Cap. 2. § 1-4.

(4) Risoluto lib. IV. 3 p. 1005. a. 19. - b. 5. Vedi Cap. 2. § 5-10.

(5) Risoluto lib. VI. I. p. 1025 b. 1 - 1026 a. 32. Vedi Cap. 2. § 11-12.

entità matematiche di mezzo tra quelle ed i sensibili (1).

5. Questi punti, adunque, diciamo, sono necessarii a considerare, e anche, se la teorica si circoscriva all'essenze o s'estenda anche agli accidenti per sè dell'essenze (2).

6. Ed inoltre, il medesimo e il diverso, il simile e il dissimile, l'identità e la contrarietà, e il prima o poi, e tutte le altre cose di questa fatta, che i dialettici tentano di considerare, cavandone la dottrina meramente da quello che se n'opina, di quale scienza formano tutte lo studio? E tutte le cose, inoltre, che loro accadono per sè? E non solo quello che sia ciascuna di loro, ma se a un contrario si contrapponga un solo contrario? (A) (3).

7. E se i generi o gl'incredienti ne' quali ciascuna cosa si scompone, siano i principii e gli elementi (4). E se i generi, se gli ultimi che si predicano degli

(1) Risoluto lib. VII, XIII. 1 a 5 p. 1076 a. 9 - 1080 a. 11; XIV 1, 2 p. 1087 a. 29 - 1090 a. 15 - Vedi più giù Cap. 2 § 14-20.

(2) Risoluto lib. IV. 2. 1004. b. 5 seg. Si guardi anche al I. p. 1003 a. 21-32. Vedi più giù Cap. 2 § 13.

(3) Non è discusso nei capitoli seguenti. - Aristotile non distingue sempre accuratamente le soluzioni del primo, del quinto e del sesto problema ne' due primi capitoli del quarto libro: di maniera che si vede, ch'egli n'ha voluto fare un solo problema, come si può ritrarre dal paragone delle ultime parole del secondo di que' due capitoli (p. 1005 a. 13-18), con l'altre più sù a p. 1004 b. 5- *Mich.* Su questo punto particolare si possono consultare alcuni capi del libro quinto, e il libro decimo.

(4) Risoluto nel lib. XII. 1 - 5 p. 1069 a. 18 - 1071 b. 2 *Mich.* Si consulti il cap. 13 del VII e anzi tutto quel libro insieme col-

individui o i primi; se sia principio, voglio dire, ed abbia più essere, fuori del singolare, l'animale o l'uomo (1).

8. Una gran cosa da cercare e trattare sarà, se ci sia o non ci sia punto fuori della materia una causa per sè; e questa, se separabile o no, ed una o più di numero (2).

9. E se ci sia qualcos'altro fuori del *tutt'insieme* (chiamo *tutt'insieme*, quando alla materia sia aggiunto un predicato qualunque), o non ci sia nulla? Ovvero se per certe cose ci sia, per certe non ci sia, e come si distinguano queste varie qualità d'enti? (3).

10. Di più, se i principii, così quelli che servono a' ragionamenti, come quelli che investono la materia (B), siano determinati di numero o di specie (4): e se de' corruttibili e degl'incorruttibili siano

---

l'VIII in cui questa quistione è congiunta con altra, soprattutto colla nona - Vedi Cap. 3. § 1-7.

(1) Risoluto insieme coll'altro. Siriano gli ha parimenti riguardati come due parti d'un problema unico. Vedi Cap. 3 § 8-16.

(2) Risoluto nel lib. XII. 6-10, p. 1071. b. 3-1026. a. 4. L'ultima parte del problema, se queste essenze siano una o più, è risoluta nel XII libro (8. p. 1013. a. 14-1024. 6. 14). Si tocca appena più giù al Cap. 4, § 8-10, e specialmente, per la quistione, se a un contrario si riferiscano uno o più contrarii, il Cap. 4 del L. X.

(3) Risoluto insieme col quinto problema (§ 4) col quale fa tutt'uno. Vedi Cap. 4. § 1-11.

(4) Risoluto, insieme col decimo quarto, nel lib. XIII, 10 p. 1086 b. 14-1087 a. 25: si potrebbe ritenere per risoluto nel secondo

gli stessi o diversi, e se tutti incorruttibili o corruttibili de' corruttibili (1).

11. Ancora, e qui è il punto più duro e soggetto a maggior dubbio, se l'uno e l'ente, come già dicevano i Pitagorei e Platone, senza esser qualcos'altro, siano essi stessi l'essenza degli enti, o se invece non lo siano, ma abbiano qualcos'altro a sostrato, l'amicizia, per esempio, direbbe Empedocle, ed altri il fuoco, e chi l'acqua, chi l'aere (2).

12. E se i principii siano universali, o a modo di cose singolari (3), e se in potenza o in atto? (4).

---

libro Cap. 2. (p. 994 a. 1 - b. 31), se si potesse intendere, come parrebbe alla prima più naturale, che qui si quistioni, se i principii siano o no finiti di numero e di specie. Ma non tanto perchè questa è quistione già risoluta nel secondo libro, quanto perchè non è punto discussa più giù, si deve intendere con l'Afrodisio che in questo luogo si quistioni, se ciascun principio sia unico per unità di numero, se, voglio dire, sia unico come specie o come individuo, ovvero, altrimenti, come ideale o come reale. Ch'è, difatti, la quistione sviluppata al Cap. 4. § 12-14. Vedi sulla quistione presente anche il Cap. 6 § 5, 6.

(1) Risoluto nel lib. XII. 10. 1075. b. 13 seq. più giù Cap. 4, § 15-20. Vedi *de Coelo* III. 7. 306. a. 9. Citato dal Bon. Il Michelet trova la soluz. nel Cap. 2 del lib. VI: non so come.

(2) Risoluto nel lib. X. 2. Si consulti IV 2. XIII. 8. e più giù Cap. 4 § 21-32.

(3) Risoluto nel lib. VIII. 10. p. 1086 b. 14-1087 a. 25: vedi Cap. 6, § 5-6.

(4) Risoluto nel nono lib. Si consulti XII. 6 XIV. 6 XIV. 2. Vedi Cap. 5, § 3-4.

13. E di più, se altro che in movimento? (1) Di fatto, tutti questi punti, offrirebbero gran motivi di dubbio.

14. E, oltre di questi, se i numeri e le lunghezze e le figure ed i punti siano dell'essenze o no, e quando fossero essenze, se separate da' sensibili o esistenti dentro ad essi (2).

Su tutti questi punti, di certo, non che esser facile di aver copia del vero, non è neppure facile, non ch'altro, di ventilare e ragionar bene i dubbii che presentano (3).

---

(6) Risoluto insieme col decimo problema (§ 9), secondo il Michelet: a me non pare. La presente quistione mi par tutt'uno coll'altra, se la causa efficiente, la finale e la specifica sieno immobili o semoventi o mosse: la quale, in quanto alla presente opera (perchè è trattata in parecchie altre e soprattutto nei libri dell'anima e in quelli della natura), è risoluta nel libro XII. 7. p. 1072 a. 19 seq.

(1) Risoluto nel lib. XIII. 6-9. XIV. 3 - 6. Vedi cap. 5.

(2) Io ho segnato i varii luoghi, ne' quali si può vedere più o meno risoluta ciascuna delle quistioni sovracitate. Ma bisogna che osservi col Michelet, che questa indicazione nè è nè può essere esatta. Aristotile mescola i varii problemi, nè gli tratta per nessun verso nell'ordine in cui gli espone qui. Ne' capitoli che seguono, gli sviluppa già in un ordine diverso. Pure, com'è importante di sapere a quale quistione si riferisca nei susseguenti libri il ragionamento d'Aristotile, io avrò cura di notare a quale di queste quistioni hanno tratto i varii libri e capi della metafisica dal quarto libro in poi. Si può vedere nel capit. ult. della parte I. dei Prolegomeni come si devano aristotelicamente risolvere tutte le quistioni proposte.

Capo II

La prima - La seconda - La terza La quinta e la quarta quistione

I. E passi prima quello che s'è detto per il primo: se appartenga a una sola scienza od a più di studiare tutti i generi delle cause? Ora, come apparterrebbe ad una sola scienza di conoscere de' principii che pure non sono contrarii? (3). p. 996. A. 18.

---

(3) « Le cose che, differenti di specie, sono oggetti d'un'unica scienza, sono contrarie le une alle altre; le cause non sono contrarie le une alle altre; non sono, adunque, oggetto d'una unica scienza. Il raziocinio è nella seconda figura e in quanto alla forma sano e sillogistico, ma colla prima premessa non vera. Di fatto, non è vero, che le cose che, differenti di specie, sono oggetto d'una unica scienza, siano contrarie le une alle altre. Gli è bensì vero, che de' contrarii sia unica la scienza (vedi *Met.* IV 2. 1004. a. 9. XI. 3. 1061. a. 19. *An pr.* I. 36. 48. b. 5. *post.* 1, 7, 75, b, 13. *Top.* I. 14. 105 b. 33. II. 3. 110. b. 20 VIII. 1. 155. b. 31. 13. 163. a. 2. *Phys.* VIII. 1. 251. a. 30. *Eth. N.* V. 1. 1129, a, 14): però la sua conversa, *le cose, di cui non è una la scienza, non sono contrarie,* non è tutt'uno colla sovrallegata, *le cose di cui è una la scienza, sono contrarie* ». Alex. Aphrod. Bek, p. 608. a. —. Si ponga mente nel leggere questo libro alla natura delle ragioni che si portano pro e contra. Sono anteriori allo studio scientifico dell'oggetto al quale si riferiscono, e perciò cavate dalla cognizione volgare non accurata nè distinta. Non potrebbe essere altrimenti:

2. E c'è inoltre di molti enti, coi quali non hanno che fare tutti quanti i principii. Che farebbe agl'immobili il principio del movimento e la natura del bene, quando ogni cosa che sia buona per sè e per la natura propria, è fine, e perciò causa, che per cagione d'essa le altre cose e si generino e siano? Ora, il fine è la *cagione per cui* son fine di una azione: e le azioni si fan tutte con movimento, di maniera che cogl'immobili nè questo principio nè un bene per sè di qualunque sorta (C) non potrebbero aver che fare.

3. E appunto per questo, nelle matematiche non si dimostra nulla mediante codesta causa, nè ci si fa veruna dimostrazione dal meglio o dal peggio: anzi, non ch'altro, non si menzionano mai da nessuno. Di maniera che certi sofisti, Aristippo, per esempio, le svillaneggiavano, sotto pretesto che nell'altre arti, perfino nelle manuali, ogni cosa ci si discorra in ragione del meglio e del peggio, e le matematiche invece non tengono nessun conto del bene e del male.

4. D'altra parte, se sono parecchie le scienze delle cause, e diverse di principii diversi, quale di B.

---

colla scienza il dubbio termina, e queste contrarietà scompaiono. Perciò parecchie ragioni sono false in sè, quantunque probabili alla prima: e son dimostrate false appunto da' libri stessi metafisici che seguono. Vedi, oltre Aless. Afrodisio, 623. a. 21. 636. b. 10. seg., Asclepio p. 608. b. 25 e 636 b. 17, Siriano Br. p. 115 e S. Thom. *passim*.

queste scienze si dovrà dire che sia di quelle che si ricerca, e chi, tra quelli che ci si applicano, avrà miglior cognizione dell'oggetto che si ricerca? Possono, di fatto, cooperare ad una sola cosa ogni sorta di cause: per una casa, per esempio, l'arte e l'architetto sono principio di movimento, l'effetto è *causa per cui*, la terra e le pietre son materia, e la specie è la nozione. Ora, dietro agli indizii dati un pezzo fa (1) per determinare quale tra le scienze si deve chiamare sapienza, si può a buon diritto chiamare ciascuna di queste (2). Giacchè, in quanto l'è la più sovrana e la più padrona, e in quanto l'altre scienze, a modo di serve, non devono neppure zittire, l'avrebbe a essere la scienza del fine e del buono, che sono, di fatto, la causa d'ogni altra cosa: in quanto s'è invece determinato che l'è scienza delle prime cause e del sommamente conoscibile, l'avrebbe invece a essere la scienza dell'essenza. Perchè, di molti che sanno in parecchi modi una cosa stessa, noi diciamo che la sappia meglio chi conosce che cosa la sia in quello ch'essa è, piuttosto che non in quello ch'essa non è: e di quelli stessi l'un più che l'altro, e il più più chi sa come sia, e non la quantità o la qualità sua, e che sia naturata a fare o a patire. E del pari, così le cose, di cui c'è dimostrazione, come l'altre, allora ci pare averne cognizione, quando di ciascuna sappiamo che cosa sia. Cosa è

(1) Lib. 1, Cap. 1 e 2.

(2) Ciascuna di quelle che abbiano una di queste cause per oggetto.

il quadrare? a mo' d'esempio; il ritrovamento d'una media (1). E lo stesso d'ogni altra. Invece, le generazioni e le azioni ed ogni mutazione ci pare di conoscerle quando ne sappiamo il principio del movimento, che è diverso e contrapposto al fine; di maniera ch'e' parrebbe appartenere ad una scienza diversa di studiare ciascuna di codeste cause (2).

5. D'altra parte, anche su' principii dimostrativi è controvertibile, se appartengano ad una sola scienza o a più. E chiamo dimostrative quelle sentenze comuni, dalle quali tutti dimostrano: *ogni cosa*, per esempio, *si deve o affermare o negare, e nulla può insieme essere e non essere*, e tante altre simili premesse. Ora, fanno esse una sola scienza con quella dell'essenza o una diversa? e se non una sola, quale bisogna riconoscere per quella che si cerca quì?

6. Ora, non è plausibile che appartengano ad una sola. Perchè mai il privilegio di comprendergli spetterebbe piuttosto alla geometria o a qualunque altra scienza particolare? E, se d'altra parte spetta del

---

(1) «Cosa è, per esempio, costruire un quadrato equivalente a un rettangolo dato? E' trovare la media proporzionale tra i due lati del rettangolo». Così P. Z. Ho voluto rendere immagine della concisione del testo, che i traduttori francesi hanno preferito di interpretare. Consulta, se ti pare, *De An.* II. 2. § 1, ed ivi Trendelenb. p. 342. seg.

(2) Il che è pure impossibile di concedere senza cadere in tutte quelle difficoltà che si sono noverate dal principio del capitolo fin quì.

pari a ciascuna, e a tutte insieme non può spettare, non è più proprio alla scienza che conosce le essenze, che di qualunque altra, il pigliarne cognizione. p. 997. A.

7. E insieme, come s'avrà mai una scienza di codesti principii dimostrativi? Cosa egli sia ciascun d'essi, lo sappiamo fin d'ora: almeno, anche le altre arti gli adoperano come cogniti.

8. E se ce n'è una scienza dimostrativa, bisognerà che soggiaccia loro un qualche genere (1) e perciò che ci sia de' principii pazienti (2), e de' principii assiomi (di fatto, non ci può essere dimostrazione d'ogni cosa): giacchè la dimostrazione deve essere per forza da qualcosa, intorno a qualcosa, e di qualcosa (3). Di maniera che risulterebbe, che tutti i

---

(1) Una qualche natura, di cui si predicano e si dimostrano. Bisognerà che siano concreti, non astratti.

(2) De' principii soggetti a essere dimostrati, a cui s'applichi la dimostrazione: e de' principii ne' quali la dimostrazione s'inizii e di dove si derivi.

(3) *Da qualcosa*, cioè a dire, *dagli assiomi*: *intorno a qualcosa*, cioè intorno al genere soggiacente, a cui gli assiomi s'applicano: e *di qualcosa*, cioè di quello che si vuol dimostrare che convenga a quel genere. Si dimostra che un accidente aderisce ad un soggetto mediante una proposizione, colla quale si riconosce che quell'accidente appartiene appunto a un ordine di accidenti, del quale s'è in un assioma enunciata la convenienza generale con quel soggetto. L'assioma è il *qualcosa* da cui, l'accidente il *qualcosa* di cui, e il soggetto il *qualcosa* intorno a cui si dimostra. « Giacchè, dice Aristotile negli *Anal. poster.* (1. 7. 75. a. 39), tre cose entrano nelle dimostrazioni, l'una è il dimostrato, la conclusione, che è ciò che per sè inerisce a un genere: l'altra, gli assiomi, ne' quali

dimostrabili facciano un genere unico: perchè tutte le scienze dimostrative si servono degli assiomi (1).

9. D'altra parte, se è diversa la scienza dell'essenza da quella di codesti principii, quale delle due sarà in condizioni di più autorevole e di primaria? Gli assiomi, di certo, sono gli universali supremi e i principii di ogni cosa.

10. E poi, se non ispetta al filosofo, a chi spetterà mai di studiarne il vero ed il falso?

11. E in generale, l'essenze fanno tutte l'oggetto di una sola scienza o di più? Ora, se non d'una sola, qual essenza si darà per oggetto a questa scienza nostra?

12. E che tutte siano l'oggetto d'una sola, non è plausibile: ci sarebbe così una scienza dimostrativa di tutti quanti gli accidenti, giacchè ogni scienza dimostrativa intorno ad un soggetto, ne deduce da' comuni assiomi gli accidenti per sè. Appartiene, adunque, ad una unica scienza di dedurre appunto da

---

le dimostrazioni s'iniziano: e la terza è il genere soggetto, di cui la dimostrazione manifesta le affezioni e gli accidenti proprii». Vedí ivi I. 10. 76. b. 11. - 76. b. 21. - 32. 88. b. 27.

(1) Se tutte le scienze dimostrative usano delle dignità ed assiomi, e questi sono già per sè concreti, di maniera che non si applicano se non a quel genere d'ente, nel quale sussistono, è evidente che tutte le scienze, dimostrando, s'imbatteranno a dimostrare la stessa entità, la soggiacente per sè agli assiomi, e tutti i dimostrabili faranno un genere unico. Vedi Al. Afrodisio. Bek. p. 612. a. 41 seg. ed *Analyt. post.* I. 9. 76. a. 22.

quegli assiomi tutti gli accidenti per sè d'un unico genere: giacchè dove la scienza del *che* è l'unica, è anche unica quella del *da che* (D), o che questa seconda sia la stessa colla prima o diversa. Perciò gli accidenti gli studieranno tutti insieme o quelle stesse scienze dell'essenze e degli assiomi, o dell'altre, uniche sempre, che ne dipendano (1).

13. Oltre di ciò, si ristingerà la teorica all'essenze, o si estenderà anche a' loro accidenti? Vo' dire, se il solido e le linee e le superficie sono un'essenza, apparterrà ad una stessa scienza o ad un'altra, di pigliar cognizione anche di que' loro accidenti, che dimostrano le scienze matematiche? Giacchè se ad una stessa, anche la scienza dell'essenza sarebbe dimostrativa: ora, non pare che ci sia dimostrazione del *che è* (2). Se poi ad un'altra, quale sarà quella

---

(1) Ecco ridotto in raziocinio quest'argomento assai poco inteso: Ogni scienza dimostrativa deduce da' comuni assiomi tutti gli accidenti proprii di quel genere, che fa il suo oggetto, e perciò se la scienza di quel genere è unica, del pari, la scienza degli assiomi, mediante i quali se ne deducono gli accidenti, e quindi anche unica la scienza di questi stessi accidenti.

Ora la scienza di tutte le essenze, per ipotesi, è unica.

Dunque anche la scienza di tutti gli accidenti è unica.

Lascia il dubbio, se quest'unica scienza degli accidenti faccia poi o non faccia tutt'uno con quella dell'essenza: che è la quistione che segue.

Scienza del *che* è la scienza dell'essenza, la definitiva: scienza del *da che* è quella che deduce le proprietà di quell'essenza da' comuni assiomi, la dimostrativa.

(2) *Analyt. Poster.* 3, seg.

che studii gli accidenti dell'essenza? Qui è il nodo (1).

14. Di più, si deve ammettere le sole essenze sensibili o anche dell'altre fuor d'esse? e d'una sola sorta o si trova più generi di altre essenze, secondo dicono quelli che ammettono le specie e gl'intermedii, de' quali fanno gli oggetti delle matematiche?

15. E com'e' si dica da noi, che le specie siano cause ed essenze per sè, s'è discorso nei ragionamenti proemiali (2). E le difficoltà, davvero, abbondano da ogni parte; e non è, di certo, la meno dura, che si deva ammettere dell'altre nature fuori di queste del mondo, e pure farle affatto identiche colle sensibili, eccetto che quelle eterne e queste corruttibili. Infatti, si contentano di dire, che ci sia l'uomo e il cavallo e la salute per sè, senz'altro, facendo pressochè il simile di coloro i quali ammetteano bensì gli Dei, ma in forma d'uomini: giacchè nè questi gli facevano altro che uomini eterni, nè quelli fanno le specie altro che sensibili eterni.

16. E peggio, se uno ammetterà degl'intermedii, oltre alle specie ed a' sensibili. Di fatto, è chiaro,

---

(1) Siriano osserva, mi pare giustamente, che Aristotile deve aver posto qui per quarto il problema che è quinto nell'ordine del primo capitolo, perchè si trovava di averlo già toccato nella discussione del terzo problema, ed adoperatolo quasi come affatto risoluto nel senso, che la scienza dell'essenza studii anche i suoi accidenti. - Br. p. 87. - Vedi il § 12.

(2) Lib. I. 6. seg.

che, come delle linee ce ne saranno altre fuori delle linee per sè e delle sensibili, così sarà di ciascuno degli altri generi (1): di maniera che, poichè l'astronomia è una di queste scienze matematiche, ci sarà ancora un altro cielo oltre al cielo sensibile, e un altro sole e un'altra luna, ed un altro, del pari di ciascuno de' corpi che sono per il cielo. Eppure, come crederci? Giacche, nè è plausibile che sia immobile (2), e che si muova poi, è affatto impossibile (3).

E il simile delle cose, di cui tratta l'ottica, e l'armonica, in quanto appartengono alle matematiche (4). Anche queste, e per le stesse ragioni, è impossibile che siano fuori de' sensibili: giacchè, se c'è tra mezzo de' sensibili, e perciò delle sensazioni, ci sarà visibilmente anche degli animali di mezzo tra gli animali per sè ed i corruttibili (5).

---

(1) Delle altre specie d'oggetti delle scienze matematiche. L'astronomia, come una delle scienze matematiche, avrà degli oggetti sottoposti alle stesse condizioni che gli altri delle scienze dello stesso ordine.

(2) Il movimento essendo lor naturale. Aless. Afrod. Bek. p. 617 a. 3.

(3) Le entità matematiche essendo astratte, e perciò come tali, assolutamente incapaci di movimento. Id. 6.

(4) «Che non è quella colla quale s'accorda (questa concerne i sensibili), ma quella che mostra in quale proporzione di numeri si trovi ciascuna consuonanza: che è la matematica, la quale, visibilmente, avrà per oggetti entità matematiche». Aless. Afrod. Bek. p. 617 a. 11. seq.

(5). Assume, che gli oggetti dell'ottica e dell'armonica devono per forza essere visibili e udibili; di maniera che, essendo sensi-

17. E non è poi neppur chiaro intorno a quali (E) enti sì e a quali no bisogni cercare di queste scienze intermedie. Che se la geometria si divaria dalla geodesia solo in questo, che l'una ha per oggetto queste cose che sentiamo, l'altra delle non sensibili, e' ci sarà, visibilmente, anche al di là della medicina, come di ciascun'altra scienza, una scienza di mezzo tra la medicina assoluta e questa medicina nostra (1). Eppure, come è egli possibile? Di fatto e' ci sarebbe di certi altri sanatorii al di là dei sensibili e del sanatorio per sè.

18. Aggiungi, che non è neppure vero che la geodesia abbia ad oggetti le grandezze sensibili e corruttibili: corrompendosi quelli, si corromperebbe ancor essa.

19. D'altra parte, l'astronomia non potrebbe neppur avere ad oggetto le grandezze sensibili e questo nostro cielo. Giacchè nè le linee sensibili sono quello che dice il geometra, non essendo davvero veruna

bili, ci dovrà essere dei senzienti, secondo la teorica che sviluppa nel secondo *Dell'anima*, e altrove. Perciò, bisogna che ci sieno degli animali appositi per sentirgli, non potendo esserci adatti nè gli animali di questo mondo, che li sentono come sensibili concreti, nè gl'ideali che non sentono punto. - Aless. Afrod. ivi.

(1) « Come essendoci il triangolo per sè e la linea per sè, ed essendoci dei triangoli e delle linee sensibili, delle quali tratta la geodesia, si pongono altre entità di mezzo fra queste due, delle quali s'occupi la geometria, e così pure, poniamo che ci sia e la sanità per sè, e la sanità nei sensibili, della quale tratti la medicina, ci sarà di mezzo tra le due un'altra sanità e medicina; vale qui la stessa ragione ». Id. Bek. p. 617. a. 12. Br. p. 20.

cosa sensibile retta o rotonda a quella maniera: di fatto, il circolo non è toccato dalla riga solo in un punto, ch'era l'obbiezione di Protagora contro i geometri (1); nè i movimenti, sia in giro, sia a spira, del cielo son simili a quelli, su' quali ragiona l'astronomia; nè i punti hanno la stessa natura degli astri.

20. Ci sono alcuni, i quali ammettono codesti intermedi che si dicono, tra le specie ed i sensibili, però non in disparte da' sensibili, ma dentro ad essi. E, a scorrere tutte le conclusioni assurde che vengon fuori a costoro, ci vorrebbe di gran parole; se non che basta considerarne queste sole.

E davvero, non è possibile che ciò accada solo di quest'entità intermedie; anche le specie potrebbero, nel caso, essere dentro a' sensibili: milita per le due la stessa ragione.

Di più, sarebbe necessario, che ci fossero due solidi nello stesso luogo, nè, di certo, immobili, quando pur sono ne' sensibili che si muovono.

E in somma, perchè si dovrebbe ammettere che ci siano quando dovranno essere ne' sensibili? Ne risulteranno, di fatto, gli stessi assurdi detti più su; ci sarà un cielo oltre al cielo, eccetto che non in disparte, ma nello stesso luogo: che è ancora più impossibile.

---

(1) « Protagora credeva, pigliando ad esempio i sensibili, di convenire i geometri di bugia, mostrando come nessuna cosa sensibile sia fatta siccome dicono loro. Non pratico della scienza, ignorava che il ragionamento dei geometri non si riferisce a' sensibili ». Aless. Afrod. Bek. p. 618. a. 17. seq. Br. p. 91.

Capo III.

La settima e l'ottava quistione

1. Tutti questi son punti, su' quali è molto difficile a risolversi del modo in cui bisogni giudicarne per apporsi al vero. E del pari l'altro (1), se si deva ritenere per elementi e principii i generi, o piuttosto que' *primi*, da' quali risulta ciascuna cosa. 998

2. Elementi, per esempio, e principii della voce pare che siano que' primi, da' quali si compongono le voci tutte, piuttosto che non il comune, la voce: e diciamo elementi delle figure quelli, le cui dimostrazioni entrano nelle dimostrazioni o di tutte le figure o della più parte.

---

(1) « Manca il problema sesto: a chi appartenga parlare scientificamente, (probabilmente, appartiene al dialettico), dell'identico e del simile, del contrario e del diverso e del dissimile. Forse l'omette quì, o perchè era per dover confessare apertamente nel libro quarto, che questi son soggetti appartenenti al filosofo primo (e davvero la cosa non ammette gran dubbio e non richiedeva più d'una professione aperta ed una decisione sommaria), ovvero perchè ci dà su tali punti un compitissimo ammaestramento nel libro decimo ». Siriano dice così a q. 1. (Br. 4. 73), ed aggiunge alla fine del libro un'altra ragione anche buona, ed è che questo problema s'intende discusso coll'altro, se la scienza si deva restringere all'essenza, o estendere agli accidenti, essendo il simile, il dissimile ecc. appunto degli accidenti proprii dell'essenza. (Br. p. 114).

3. E di più, ne' corpi, tanto quelli che dicono che i loro elementi siano più, quanto quelli che un solo, ammettono del pari per principio ciò da cui si compongono e sono costituiti. Empedocle, per esempio, fa che il fuoco, l'acqua e compagnia siano gli elementi, da' quali, come ingredienti ed intrinseci, risultano gli enti, e non fa già di codeste cose de' generi.

4. Oltre di che, se uno vuole scorgere la natura di qualunque cosa, d'un letto, poniamo, allora la conosce, quando sa di che parti consti, e come composte. B.

5. Dietro a queste ragioni, adunque, non dovrebbero essere i generi, i principii degli enti: invece, in quanto conosciamo ciascuna cosa mediante le definizioni, e i generi son principii delle definizioni, è necessario che anche de' definiti siano principii gli stessi generi.

6. E se raggiungere la scienza degli enti equivale a raggiungere quella delle specie, a norma delle quali si dicono gli enti, i generi, di certo, sono i principii delle specie. E davvero, alcuni di quelli che danno l'uno o l'ente e il grande e il piccolo per elementi degli enti, pare che se ne servano appunto come di generi.

7. D'altra parte, non è neppure possibile di ammettere principii di natura doppia. Di fatto, il concetto dell'essenza è uno solo: ora, riuscirebbe di-

versa la definizione mediante i generi, e quella che dice da quali ingredienti sia la cosa (1).

8. E aggiungi; quando pur pure i generi fossero principii, bisogna tenere per principii i primi de' generi, o quegli ultimi che si predicano degl'individui? Giacchè, anche questo dà luogo a controversia.

9. Se, di fatti, i più più universali sono principii, visibilmente, saranno principii i più supremi tra' generi: perchè sono appunto quelli che si predicano d'ogni cosa. Tanti adunque saranno i principii degli enti, quanti i primi generi: di maniera che l'ente e l'uno saranno principii ed essenze, essendo appunto quelli che si predicano di tutti gli enti.

10. Ora, non è possibile che l'uno nè l'ente siano genere degli enti. Giacchè bisogna per forza che le differenze di ciascun genere siano *una* ciascuna: ed è impossibile, sia che le specie del genere, sia che il genere senza le specie, si predichino delle proprie differenze (2): di maniera che, se l'uno e l'ente sono

---

(1) *Metaph.* VIII. 2. 1043. a. 14. Seg. Vedi più su lib. II. 2 § 9.

(1) Per es. Il concetto generico d'*animalità* si differenzia mediante l'altro concetto, del pari generico, di *razionalità*: e il primo come genere, circoscritto dal secondo come differenza, danno insieme il concetto specifico di uomo: *l'uomo è un animal razionale.* Ora, si badi che questo concetto specifico di *uomo* non si può predicare del concetto differenziante di *razionalità*: non si può, verbigrazia, dire «*il razionale è uomo*» perchè il concetto di *razionalità* è più largo ed esteso di quello di *umanità*. E il concetto generico di animalità non si può neppure, così astratto, predicare del

generi, nessuna differenza non sarà nè ente nè uno. E se, d'altronde, non sono generi, non saranno neppure principii, se i generi sono principii.

11. Di più, ogni intermedio, preso in congiunto colla differenza, sarebbe genere fino agl'individui (1): ora, di certi pare, di certi non pare (2).

---

concetto differenziante di *razionalità*: giacchè sarebbe assurdo di dire « il *razionale è animale* » essendo la *razionalità* un concetto semplice, d'una estensione e comprensione totalmente diversa da quella d'animalità. Adunque nè un concetto specifico nè un concetto generico può essere predicato di quel concetto differenziante, che ripartendo questo secondo, costituisce quel primo. Ma l'*uno* e l'*ente* si predicano di ogni differenza: non sono adunque nè specie nè generi. Vedi Siriano Br. p. 95.

(1) *Individuo*, nel parer mio, vale qui *l'individuo* reale: quantunque lo Afrodisio l'intenda per specie ultima. Bek 621. b. Ma si guardi al Cap. I. § 7. e in questo stesso Capo al § 8 e al 15.

(2) Se l'uno e l'ente, solo perchè universali, dovessero essere generi, ogni universale, non escluse l'ultime specie, allo stesso patto, dovrebbe esser genere. Ora, certi universali lo sono, certi non lo sono. Di fatto, Aristotile, quantunque alcune volte usi la parola greca (καθόλου) che corrisponde ad *universale* in un senso alquanto diverso (vedi Waitz Organ. 17 a. 39. I. p. 334: 73. b. 26. II. p. 315. Ritter. *Hist. de la Phil.* v. 3. p. 84), pure qui la intende come la definisce nel *De Interp.* 7. 17. a. 39. e nel *De Part. anim.* I. 4. 644. a. 27. Voglio dire, chiama universale senz'altro quello che si può predicare di più cose. Ora, di certo, non ogni universale, quando s'intenda così, è genere. Di fatto, una differenza non è genere, e s'osserva nel § seguente. Di più, una differenza privativa o accidentale non forma un genere subalterno, quantunque formi un universale, ciò è dire una nozione predicabile di più cose: ora, se l'universale fosse tutt'uno col genere, come devono pur dire

12. Oltre di ciò, le differenze saranno principii più che non i generi: ora, se sono principii anch'esse, ci sarà, per così dire, un'infinità di principii, so-

quegli i quali sostengono, che l'uno e l'ente sono generi perchè sono universali, una differenza di quella sorta dovrebbe formare un genere, poichè forma un universale: che è appunto l'obbiezione che formola nel § presente. Che poi una differenza privativa o accidentale, formi un universale, non ha dubbio. La differenza del *non correre*, aggiunta al concetto *animale*, dà un concetto universale di *animale che non corra*: il quale però non è un concetto *generico*. Così la differenza di *bianco* aggiunta al concetto di *animale*, dà un concetto di *animale bianco*, che non è *generico*. Di fatto, c'è *animali* di *generi* diversi i quali *non corrono* o sono *bianchi*: e non si possono nè questi nè quelli raccogliere sotto un *genere* unico. (*De part. an.* I. 2. p. 642. b. seg. Vedi l'Afrod. al I. 9, 992, b, 12, Bek. p. 584 a.). In somma, la costituzione dello *universale* è meramente logica e formale: quella del *genere* è data dalla natura, però metafisica, necessaria e reale. Il genere è l'essenza come materia, della cosa. - Vedi il Bonitz al VII. 3. 1028 b. 33. p. 300: Trendelenb. Elem. log. § 6. p. 59. Biese Philos. des Aristot. I. p. 390 not. 5. e p. 242. n. 2. dove avrebbe dovuto dir *genere* in luogo d'*universale*.

Questo § 11 è interpretato appunto a questa maniera dagli scoliasti greci, l'Afrodisio (Bek. p. 621. a. Br. p. 97) e Siriano (Br. I. c.), quantunque nè l'uno nè l'altro s'esprimano chiarissimamente. Tutti gli altri, che ho visti, l'Aquinate, lo Scoto, lo Schwegler, il Bonitz, chi per un verso chi per l'altro, fraintendono. Più utile che di confutargli, sarà d'osservare, che Aristotile crede che col metodo divisivo de' Platonici è appunto supposta quell'identità dell'universale col genere ch'egli nega: e che l'obbiezione che fa qui, spiega quello che accenna al § 27 del capo IX del L. I. Si veda per la dottrina del genere e in quanto alla falsità del metodo divisivo de' Platonici il libro VII. 12.

prattutto, se uno ammetta per principio il primo genere (1).

13. D'altra parte, quando pure l'uno avesse più natura di principio, l'uno però è l'indivisibile, e ogni indivisibile è tale secondo la quantità o secondo la specie, ed è anteriore quest'ultimo secondo la specie. Ora, i generi sono divisibili in ispecie; dovrebbe dunque essere *uno* piuttosto l'ultimo predicato: di fatto, l'*uomo*, non è genere degli uomini singolari (2). 999. A.

---

(1) « Secondo la maniera di vedere, che fa principii gli universali, le differenze sarebbero principii punto meno de' generi: giacchè son comuni anche loro, e si predicano di più cose. Ora, se sono principii le differenze, i principii saranno molti e pressochè infiniti, soprattutto se uno prende per principio il genere più supremo: perchè d'un cotal genere le differenze sono più e si predicano di più cose ». Così Aless. Afrod. 621. b. 8. Altrimenti Siriano, Br. p. 97, a cui è conforme S. Tommaso, lectio VIII, 1. p. 33. 2. E. La loro interpretazione non mi pare da seguire, perchè spezza il filo del ragionamento, che dev'essere tutto indirizzato a sciogliere la quistione posta al §. S'osservi, per capir meglio la interpretazione dell'Afrodisio, che nella differenza, secondo Aristotile (VII. 12), consiste la individuazione del reale. Di maniera che, se le differenze s'accettano come principii, dovranno essere infiniti i principii, essendo infiniti i reali; e soprattutto, se son principii i generi più universali: dovendo essere tanti più gl'individui, che ci si contengono, e perciò bisognando tante più dfferenze per costituire questi ultimi.

(2) L'universale *uomo* non è generico, ma specifico: perchè non si divide più in altre specie sottordinate, e perciò non contiene idealmente altra pluralità, che quella infinita degl'individui reali. Vedi Aless. Afrod. 622. a. 37. seg.

14. Di più (1), non è possibile, che in cose, nelle quali ha luogo il prima e poi, ciò che ad esse sovrasta, sia qualcosa fuor d'esse (2): se, verbigrazia, il

---

(1) « Argomenta qui, che gli ultimi predicati devano essere principii più de' supremi comunissimi generi; e su questa ragione, che i generi che si predicano della specie, sono a dirittura un bel nulla, fuori delle specie di cui si predicano ». Aless. Afrod. p. 622. b. 1. seq.

(2) L'interpretazione dello Zeller (*Ph. d. Gr.* II. p. 211, seg.), seguita dallo Schewgler (a. q. I. p. 132), non mi pare nè appropriata nè vera. S. Tommaso escogita accortissimamente una ragione a questa dottrina: « Huius ratio esse potest, quia ideo aliquod commune ponitur separatum, ut sit quoddam primum quod omnia alia partecipent. Si igitur unum de multis sit primum, quo omnia alia partecipent, non oportet ponere aliquod separatum, quod omnia partecipant ». Lectio VIII. n. p. 33 r. E. - « Sunt quaedam species ita inter se coniunctae et continuae, ut proxima quaeque a superiore pendeat et suum quaeque in serie definita locum habeat. Haec est numerorum, haec figurarum geometricarum ratio. Singulorum enim numerorum, veluti dyadis triadis tetradis, natura eo continetur quod vel anteponuntur vel postponuntur certis quibusdam aliis; similis puncti lineae plani corporis, trianguli quadranguli rel. inter se ratio. Iam nihil quidem obstat quominus singulas numeri species uno numeri genere complectamur; sed si quis huius generis, numeri dico, notionem cogitare vel definire susceperit, descendere eum oportebit quod quasi abstractum e singulis speciebus pro communi genere ponat: ac perinde vanum est et inane, si quis universalem figurae notionem seiunxerit a singulis figurarum speciebus. Ergo et in numeris et in figuris mathematicis non summum genus, numerus vel figura, sed ultimae species, veluti dyas trias triangulum quadrangulum, quae de rebus individuis praedicantur nec amplius per species dividuntur, seorsim poni et pro principiis haberi possunt ». Così il Bonitz (p. 154): e l'ho copiato, perchè non avrei saputo dir meglio.

due è il primo (1) de' numeri, non ci sarà un numero fuor delle specie dei numeri: e del pari, neppure una figura fuor delle specie delle figure. Ora, se di queste cose non c'è generi, difficilmente, davvero, ce ne potrebb'essere di tutte l'altre: giacchè quelle appunto sono le cose di cui più pare che ci sia generi (2). Negl'individui, invece, non c'è prima e poi (3).

15. Di più, ove c'è un meglio e un peggio, il meglio è sempre un primo: di maniera che non ci potrebbe mai essere un genere di generi (4).

---

(1) Il tre è il secondo, il quarto è il terzo, e così via via.

(2) « Di fatti, pare evidentissimo che la figura si predichi delle figure, e il numero dei numeri, in qualità di genere ». Aless. Afrod. ib. v. 29 seq.

(3) Ma però, ci potrebb'essere la specie ultima che sovrasta loro, e di loro si predica. Essendoci adunque le specie ultime, e non ci essendo nè punto nè poco i generi superiori, è evidente, che quelle potrebbero essere principii.

(4) Vuol dare qui una prova più stretta di quello che ha arguito per analogia nell'argomento precedente, mostrando come in ogni genere ci sia il prima e poi, e perciò non possa fuori di nessuna specie esserci l'idea del genere in disparte. Si serve per questo d'una dottrina delle categorie (c. 12. 3. p. 14. b. 3. seg.), che una delle forme del primo o anteriore sia il meglio. Ora, in ciascun genere c'è delle specie migliori e delle peggiori: di maniera che un genere sovrastante, come qualcosa d'estrinseco, non ci sarà mai, e perciò dovranno essere principii le specie ultime, le quali possono stare da sè, perchè gl'individui loro soggetti non sono per nessun verso l'uno anteriore, l'altro posteriore, ma, come s'è detto, coordinati e in fila. Vedi Aless. Afrod. Bek. p. 622 b. 40 seg. — *Generi* qui vale *specie*.

Dietro queste ragioni, adunque, le specie le quali si predicano degl'individui sembrano essere principii più de' generi.

16. Eppure, da capo, non è facile a dire, di che maniera si deva ammetterle per principii. Giacchè il principio e la causa bisogna che stiano fuor delle cose di cui sono principio, e ne possano star separati: ora, una simil cosa fuori del singolare, perchè la penserebbe mai uno, se non perchè si predica in universale e di tutto? Ma se per questo, i più universali si devono più ammettere per principii: di maniera che sarebbero principii i primi generi.

Capo IV.

La decima - la nona - l'undecima la duodecima e la decimoterza quistione

1. Una quistione attigua a queste (1), la più difficile di tutte, e pure la più necessaria a meditare, è quella, di cui si piglia ora a ragionare.

Giacchè se non c'è cosa veruna fuor delle singolari, e le singolari sono infinite, come (F) mai di cose infinite si può acquistare scienza? Di fatto, in quanto c'è qualcosa d'unico ed identico, in quanto 999

(1) Passa alla quistione decima, saltando la nona. Quella è più affine alla precedente; lo nona è tratta più giù.

c'è qualcosa d'universale, in tanto conosciamo ogni cosa.

2. D'altra parte, se questo è necessario, e bisogna che ci sia qualcosa fuor de' singolari, dovranno pur esser de' generi codeste cose fuor de' singolari, (G) ed o gli *ultimi o i primi* (1): il che s'è visto testè che intrigo sia.

3. Di più, ci sia pure qualcosa fuor del *tutt'insieme* (2), quando si dà un predicato qualunque alla materia: dovrà questo qualcosa, s'egli è una specie, esser fuor di qualunque cosa o di certe sì e di certe no o di veruna

4. Ora, se non c'è nulla fuor de' singolari, niente può essere intelligibile, ma sensibile ogni cosa, e punto scienza di nulla: quando uno non dica che la sensazione sia scienza. B.

5. E niente, del pari, eterno nè immobile; perchè i sensibili si corrompono tutti e sono in movimento.

6. Aggiungi, che se non c'è nulla d'eterno, e neppure, di certo, è possibile che ci sia generazione: giacchè è necessario che sia qualcosa non pure ciò che si genera, ma ciò ancora da cui si genera, s'e' ci

---

(1) Vedi il capo precedente.

(2) Il *tutt' insieme* è il concreto risultante dall' unione della specie e della materia. Vedi VII. 11. 1037. a. 29: e il Bonitz a. q. l. p. 136.

s'ha a fermare (1), e s'è impossibile che dal non ente (2) si generi.

7. Oltre di che, essendoci generazione e movimento, è necessario che ci sia ancora un termine: perchè non è infinito verun movimento, ma tutti hanno un fine; e non possono generarsi cose la cui generazione non possa esser compiuta; ed ogni cosa generata una volta, appena finita di generarsi, è necessario che sia (3).

8. Ora, adunque, se la materia è appunto perchè l'è ingenita (4), è assai più plausibile che ci deva anche essere l'essenza, quello cioè, che la materia si possa generare: giacchè, se non ci fosse nè questa nè quella non ci sarebbe nulla a dirittura. Il che se è impossibile, è necessario che la forma, la specie sia qualcosa fuor del *tutt'insieme*.

---

(1) Lib. II. 2. XII. 10. 1075. b. 26.

(2) Chi paragona questo luogo a quello del lib. II. 2. § 5, vedrà già di per sè, che il non ente è preso in due sensi da Aristotile. Mi basta avere avvisato il lettore: ne troverà esplicita e frequente dichiarazione ne' libri seguenti. Vedi, in quanto alla sentenza VII. 7. 1032. b. 30.

(3) E perciò finisca di diventare, e sia intanto un termine sussistente. Vedi l'Afrodisio Bek. p. 624 b. 42. Br. p. 100: cita qui *Phys. Auscult.* VI 5 p. 235 b. 27 seg.

(4) Si paragoni anche qui il § 5 del c. 2 del l. II. La materia appunto si dice, si crede che sia, perchè è quell'*ingenito* ch'è necessario supporre.

9. Ma se uno ammetterà questo, sorgerà il dubbio su quali cose si deva ammettere e su quali no. Che su tutte non si possa, è manifesto: di certo, non ammetteremmo, che ci sia una casa fuor d'ogni singola casa.

10. Oltre di questo, sarà una l'essenza d'ogni cosa (1), degli uomini, per via d'esempio? Ma gli è assurdo; le cose che hanno in tutte una essenza sola, ne fanno una sola. Saranno parecchie invece, e differenti? Bizzarra anche questa (2).

11. E poi, come mai la materia diventa ciascuna di queste forme, e il *tutt'insieme* è amendue, forma e materia ad un tempo? (3).

12. Potrebbe sui principii suscitarsi anche quest'altro dubbio: s'e' sono uno di specie, niente sareb-

(1) Di tutte le cose individue contenute sotto una specie, come appare dall'esempio.

(2) « Ci sarà una specie unica di numero, ed un'essenza unica di numero di tutti gli uomini o parecchie, ed altrettante che i singoli uomini? Se se ne ammette una unica di numero, verrà fuori un sol uomo dalla materia che riceva quella specie. Se poi altrettante che i singoli uomini, è un parlare a casaccio. Di fatto, in che mai quelle specie dell'uomo, prese disgiunte dalla materia, differiranno l'una dall'altra? Giacchè sono materiali le differenze reciproche dei singoli uomini tra di loro ». Aless. Afrod. Bek. p. p. 625. b. 21. seg. Br. p. 101.

(3) E' un'obbiezione generale contro all'opinione, che ci sia qualcosa d'esterno e d'estrinseco al singolare. Come questo qualcosa d'estrinseco s'unirebbe colla materia, e farebbe un oggetto singolare? Vedi l'Afrod. Bek. p. 625. b. 26 seg. Br. p. 102.

be uno di numero, neppure l'uno stesso nè l'ente (1).

13. E come ci sarebbe la scienza, se non ci fosse un *uno* sopra a tutte le cose? (2).

14. D'altra parte, se ciascun de' principii è uno di numero e uno solo, e non diversi di cose diverse,

---

(1) Le cose che si compongono da principii uni, saranno une, nel modo che sono uni i principii. Se questi non sono uni che di specie, quelle non saranno une che di specie. E il contrario, se i principii sono uni di numero e singolari. Vedi a questo luogo l'Afrodisio (Bek. p. 626 a. Br. p. 102), il quale osserva giustamente di parecchi di questi argomenti, che non sono veri in sè, ma cavati da considerazioni meramente logiche e dialettiche, che vuol dire, astratte e formali.

(2) Levata l'unità numerica de' principii, sarebbe levata la scienza. Giacchè le cose si conoscono mediante l'unità della nozione, nella quale si contengono: ora, se questa nozione stessa fosse unica solo specificamente e non anche numericamente, come per conoscere la prima moltiplicità numerica delle cose reali, ci bisognava una specie, così, per conoscere questa seconda moltiplicità numerica della specie, ce ne bisognerebbe un'altra, e così da capo, se quest'altra fosse anche un'unità solo specifica: di maniera che o in somma si dovrà pure ammettere una unità numerica superiore o non arrestarsi mai e rinunciare alla scienza: che è levata, come ha detto più volte, dal *processo all'infinito*. Si può vedere l'Afrodisio a q. l. p. 626: e meglio ancora Aristotele stesso più giù al § 1 del cap. 6, dove mostra, che per questa ragione appunto si voleva ammettere le idee com'essenze numeriche e sostanziali: di sorta, che mi riesce impossibile di capire come l'Afrodisio, dopo data un'interpretazione simile a quella che ho scritta io, di questo § 13, aggiunge che ci si potrebbe vedere un'obbiezione contro a' Platonici.

come ha luogo ne' sensibili, in codesta sillaba, per esempio, che è identica di specie, e i di cui principii sono identici di specie, quantunque però siano diversi di numero; se, voglio dire, non è così, ma sono uni di numero i pricipii degli enti, non ci sarà mai e poi mai nulla oltre agli elementi (di fatto, a dire uno di numero e singolare è lo stesso; diciamo appunto uno di numero al singolare, e universale al soprastante a' sigolari); della stessa maniera (L) che se gli elementi della voce fossero determinati di numero, necessariamente, le lettere scritte non potrebbero in tutte essere nè più nè meno degli elementi, quando di questi non se ne trovasse nè due nè più d'identici (1). 1000. A.

15. Un'altra quistione, non inferiore a veruna, è stata omessa e da' moderni e dagli antichi. Sono gli stessi i principii de' corruttibili e degl'incorruttibili o diversi? Giacchè, se sono gli stessi, come mai gli effetti son parte corruttibili e parte incorruttibili, e per quale cagione? Esiodo co' suoi e tutti quanti i teologi badarono a persuadersi loro, e noi altri ci trascurarono: di fatto, danno i principii per Dei; derivano dagli Dei ogni generazione; affermano, che le cose, le quali non hanno assaggiato del nettare e dell'ambrosia, son nate mortali, usando — chi ne

(1) « Numeralem igitur ut comprobet principiorum unitatem, e natura principiorum idealium argumentatur, ad formalem autem unitatem demonstrandam natura materialium principiorum utitur ». Bon. p. 158.

dubita? — di questi vocaboli come chiari per loro. Ma di che maniera poi s'applicano queste cause? Non ci s'arriva. Se, di fatto, i generabili vi s'ungono per gusto, non sono punto causa d'essere il nettare e l'ambrosia: se invece per essere, come sarebbero eterni, avendo bisogno di cibo? Se non che queste escogitazioni a forma di favola non meritano d'essere esaminate sul serio; bisogna appurare da coloro i quali parlano e dimostrano, dimandando loro, perchè mai cose venute dagli stessi principii, sono parte eterne di lor natura, parte si corrompono.

16. E poichè nè assegnano una causa, nè è plausibile che sia così, è chiaro, che nè le lor cause nè i loro principii potrebbero essere gli stessi. E di fatto, colui, il quale si potrebbe tenere per il più consentaneo con sè medesimo, Empedocle, c'è caduto anche lui (1). Egli fa, è vero, della discordia un principio, causa della corruzione: ma nel fatto poi non par punto meno causa della generazione d'ogni cosa, dall'*uno* in fuori: giacchè l'altre cose tutte, eccetto Dio, sono pur generate da essa. Dice almeno:

D'onde escir quante furon cose e sono
Quante e saran di retro a noi; le piante
Germogliarono e gli uomini e le donne

(1) Nell'ammettere, in fin dei conti, che lo stesso principio fosse istrumento così del corrompersi come del generarsi delle cose e non assegnare causa veruna a questa diversità de' suoi effetti.

E le belve e gli uccelli, e d'acqua allievi
I pesci ed i longevi Dii. (1)

E senza i versi, è chiaro del pari: che, se non ci fosse la discordia nelle cose, farebbero tutt'uno, come dice; perchè, quando si son riunite, B.

...l'estrema allor discordia ha sosta. (2)

Dal che gli vien fuori che il felicissimo Dio sia meno intelligente degli altri: di fatto, non ha cognizione di tutti gli elementi; perchè non ha la discordia, e la cognizione è del simile col simile.

Terra con terra, acqua con acqua, e il divo
Aer coll'aer vediamo, e il fuoco
Esizïal col fuoco, e con amore
Amore, e con discordia lagrimosa
Discordia (3).

Comunque sia, ciò di cui si tratta non può esser dubbio; vo' dire, che la discordia gli serva da causa tanto della corruzione, quanto dell'essere.

E l'amicizia è causa dell'essere, allo stesso patto; di fatto raccogliendo nell'uno, corrompe ogni altra cosa. Aggiungi che di queste mutazioni non assegna

---

(1) Così riportati da Karsten, *Empedoclis reliq.* v. 132 - 135. Il *donde* nella cui vece il testo d'Empedocle ha *da quelli*, si riferisce alla *discordia* e all'*amicizia*.

(2) E' un emistichio del v. 58 nel Karsten. Stando al testo d'Empedocle, si dovrebbe tradurre *parte* in luogo di *ha sosta*.

(3) Karsten, ibid. v. 321-325.

causa veruna, altro se non ch'è naturato così; perchè, quando

> Di vigor crebbe la discordia e grande
> Nelle membra nutrissi, ed agli onori
> Insorse dell'imperio, il fatal tempo
> Scorso, ch'a' duo contrarii alterna vice
> D'un inviolato giuramento adduce... (1);

come se la mutazione fosse necessaria, senza però assegnare nè punto nè poco una causa di questa necessità.

Comunque sia, è, di certo, consentaneo con sè medesimo in questo, che non fa gli enti parte corruttibili, parte incorruttibili, ma tutti corruttibili, dagli elementi in fuori. Ora, la quistione nostra è, perchè mai sarebbero parte corruttibili, parte incorruttibili, se tutti avessero gli stessi principii? Che gli stessi non potrebbero essere, basti d'averlo mostrato così.

17. Se i principii sono diversi, un primo dubbio è, se saranno incorruttibili essi stessi o corruttibili? Giacchè, se corruttibili, è visibilmente necessario, che anch'essi risultino da qualcos'altro, tutte le cose non corrompendosi, se non in quello da cui risultano; di maniera che se ne caverebbe, che ci sia d'altri

(1) Karsten. ibid. v. 66-68. Non mi pare che le obbiezioni fatte dai trad. francesi (p. 249) all'interpretazione che lo Sturz (*Emped.* p. 514) ha data di questi versi, meritino di essere discusse. Vedi lo Zeller (*Ph. d. Gr.* I. p. 177). L'interpretazione ingegnosa del Panzerbieter (*Beitrage zur Kr. u. Erk. d. Emped.* p. 19), pare a me come al Bonitz (p. 161), impossibile a sostenere.

principii anteriori a' principii. Che è impossibile, sia che ci si fermi una volta, sia che si cammini all'infinito (1).

18. E poi, come ci saranno de' corruttibili se si leveranno via i principii? (2).

19. Se poi sono incorruttibili, perchè mai da certi principii, che pur sono incorruttibili, verran fuori de' corruttibili, e da certi altri degl'incorruttibili? Non è davvero plausibile: anzi o è impossibile, o ci vorrebbe di gran parole.

20. Oltre di che, nessuno ha mai preso a dire che i principii fossero diversi; tutti danno gli stessi principii ad ogni cosa. E in quanto alla nostra quistione, l'annasano e lascian lì, come cosa da nulla (M). 1001 A.

21. Ma il punto più difficile a meditare, e di cui a un tempo è più necessario di conoscere il vero, è se l'ente e l'uno siano essenze degli enti, e ciascuno d'essi, senza punto essere altro, sia quello *ente* e questo *uno*: o se bisogni cercare cosa mai sia l'ente

---

(1) « Se ci si ferma, i principii de' principii supposti sarebbero appunto quelli ne' quali si ferma la corruzione, e di più, come s'è dimostrato, sarebbero eterni: se poi si proceda all'infinito, ci sarà sempre un principio di quel principio che si corrompa in esso. Con che non ci sarà principio di sorta: e s'è dimostrato nel libro antecedente ». Aless. Be. p. 628. b. Br. p. 105.

(2) « Se i corruttibili si generano da' corruttibili, come si genereranno, quando i principii si saranno corrotti? Corrottisi questi, non è più possibile che si generino effetti loro ». Ib. Br. p. 106.

e l'uno, quasi soggiaccia loro un'altra natura. Certi a quel modo, certi a questo credono che sia la lor natura.

22. Platone, in fatti, e i Pitagorici vogliono, che nè l'ente nè l'uno siano qualcos'altro, ma la natura loro sia appunto d'essere *uno* ed *ente*, come che la loro essenza richieda che siano qualcosa di per sè soli (N).

23. I fisiologici altrimenti. Empedocle, per esempio, dice cosa mai sia l'*uno* (O), riducendolo come a un più cognito: di fatto, parrebbe che gli dia nome d'*amicizia*: almeno, è essa la cagione per cui ogni cosa è una.

24. Altri fuoco, altri aere dicono che sia quest'*uno* ed *ente*, dal quale sono e si generano gli enti.

25. E del pari, coloro i quali ammettono più elementi: di certo, anche per loro è necessario d'ammettere, che l'*uno* e l'*ente* sia tante cose quanti principii vogliono che ci sia.

26. Ora, se non s'ammette, che l'*uno* e l'*ente* sia un'essenza, ne risulta che non lo può neppur essere verun altro degli universali: giacchè quelli sono i maggiori universali di tutti. Se perciò, nè l'*uno per sè*, nè *l'ente per sè* è qualcosa, non pare davvero, che ci poss'essere nient'altro fuor de' singolari.

27. Di più, se l'*uno* non fosse essenza, neppure il numero non potrebb'essere a modo d'una natura

separata dagli enti: il numero, in fatti, è monade, e la monade equivale a *uno*.

28. Se poi l'*uno per sè* e l'*ente* è qualcosa, è necessario che l'essenza loro sia nient'altro che l'uno e l'ente: perchè non c'è qualcosa d'altro (P) di cui si predichino, ma si predicano loro di loro stessi.

29. D'altra parte, se l'*ente* per sè e l'*uno* per sè sono qualcosa, l'incaglio grande è, come potrà poi essere che ci sia qualcosa di diverso da loro ed oltre a loro, come mai, vo' dire, gli enti saranno più d'uno? Giacchè, il diverso dall'ente non è; di maniera che ne risulterebbe, conforme al concetto di Parmenide, che sia necessario che tutti gli enti ne facciano un solo, e che questo solo sia appunto l'*ente*.

30. Di qui poi non s'esce. O che l'*uno* non sia un'essenza, o ch'esso *uno* per sè sia qualcosa, è del pari impossibile che il numero sia essenza. Quando nol sia, s'è detto prima perchè: se l'è poi, sorge lo stesso dubbio che per l'*ente* (1); di dove mai verrà un altro uno, fuori dell'*uno* stesso per sè? (2) Dovrà l'altro per forza non essere uno (3); ora tutti

---

(1) § 29.

(2) Non ci potendo adunque essere più unità, non ci può esser numero.

(3) Se l'uno è un'essenza compita in sè e per sè, tutto quello che si fosse potuto supporre fuor dell'ente, sarebbe stato non ente. Ora, con questo, manca il concetto di moltiplicità e così di numero. Vedi l'Afrodisio a q. l. 631, b. 4 seg.

gli enti o ne fanno un solo o son parecchi, e ciascun de' parecchi è uno.

31. Di più, se l'uno per sè fosse indivisibile, Zenone pretende che non sarebbe nulla. Perchè ciò che nè aggiunto nè tolto non fa più grande nè più piccolo, dic'egli, che non sia da noverare fra gli enti, assumendo per concesso, che l'ente sia grandezza, e se grandezza, corporeo; giacchè questo è ente per tutti i versi. Le altre grandezze invece, aggiunte per un verso, faranno più grande, e per un altro, no, per esempio, la superficie, e la linea: il punto poi e le monadi per nessun verso. Ma poichè costui fa il pedante, e che ci può essere un indivisibile, buono a difendersi, anche come tale, contro di lui (se, di fatti, questo indivisibile non farà più grande, ma certamente farà più ciò a cui s'aggiunge): come mai da un simile uno, o da più simili uni risulterà una grandezza? Equivarrebbe ad affermare, che la linea risulti da punti.

32. D'altra parte, se si è di parere, che, come certi dicono, il numero si generi dall'*uno* per sè, e da qualcos'altro non *uno*, resta sempre a cercare, perchè e come l'effetto sarà talora numero, talora grandezza, quando il non uno è sempre la *disuguaglianza*, sempre una stessa natura. Giacchè non si vede nè come dall'*uno* e questa, nè come da un numero qualunque a questa, si potrebbero mai generare delle grandezze.

Capo V.

La decimasettima quistione.

1. E' quistione attigua a queste (1), se i numeri e i corpi (2) e le superficie ed i punti siano dell'essenze o no.

Giacchè, se nol sono, ci sfugge cosa sia l'ente, e cosa l'essenza degli enti.

Di fatto, le modificazioni e i movimenti e i relativi e le disposizioni e le proporzioni, non pare che dinotino l'essenza d'alcuna cosa; si predicano tutte d'un soggetto, e non è un *codesto* nessuna di loro. E in quelle cose che parrebbero dinotate essenze più di qualunque altra, l'acqua e la terra e il fuoco e l'aere, de' quali constano i corpi composti, i riscaldamenti e i raffreddamenti e simili modificazioni non sono essenze; anzi, solo il corpo che le patisce, dura a modo d'un ente e d'un'essenza che è. Però il corpo, di certo, è meno essenza della superficie, e questa della linea, e la linea della monade e del punto: giacchè questi sono i termini del corpo. p. 1002 A

(1) « Questa nell'esposizione è l'ultima e decimasettima quistione. Quì è posta per la decimaterza a cagione dell'affinità che ha colla precedente ». Syr p. 111.

(2) Intendo i solidi o corpi matematici. Così altrove. Vedi V. XIII § 2.

2. Ed essi senza corpo, parrebbe che potrebbero essere, mentre il corpo senz'essi non potrebbe (1). Perciò la più parte ed i più antichi stimarono, che il corpo fosse l'essenza e l'ente, e quelle altre cose modificazioni sue, di maniera che i principii de' corpi fossero principii degli enti: mentre i più recenti, e quelli che hanno maggior riputazione di sapienti, credettero che codesti principii fossero i numeri.

3. Dunque, come s'è detto, se codeste cose non sono essenza e, non c'è veruna essenza nè ente veruno a dirittura: giacchè, di sicuro, non converrà già agli accidenti loro il nome di enti.

4. D'altra parte, se si concede questo, che le lunghezze ed i punti sono essenze più de' corpi, e non si vede però queste lunghezze e punti a quali corpi apparterrebbero (chè a' sensibili non possono) (2), non ci sarebbe essenza veruna.

---

(1) Come nota l'Afrodisio (633 a 7 seg.), Aristotile argomenta nel § 1 e 2 dal meno al più, e ragiona sopra due principii che si fa dare per concessi e non discute. 1. Che ciò che termina e dà forma ad una cosa, è essenza più di ciò che è terminato e formato. 2. Che ciò che può stare in disparte di per sè, è essenza più di ciò che non può stare che con altro. Di questi due principii Aristotile non ammette assolutamente nè l'uno nè l'altro, e distinguendo, mostra nei seguenti libri in qual senso siano falsi, e in quale veri.

(2) Avendo definito più su (§ 1), che le lunghezze, le superficie ed i punti son termini dei corpi, cerca di quali corpi siano termini, l'esser loro essenze non dovendo impedire che serbino la lor natura di termini. Ora, de' corpi sensibili non potranno essere ter-

5. E di più, pare, che tutte codeste cose siano divisioni del corpo, l'una in larghezza, l'altra in profondità e l'altra in lunghezza (1).

6. Oltre di che, nel solido o c'è (Q) del pari ogni figura o nessuna (2); di maniera che, s'e' non c'è un Mercurio nella pietra, e' non c'è neppure la metà

---

mini: giacchè la lunghezza e la larghezza e la profondità non ci si trovano pure nè scempie ciascuna da sè. Ci bisognerebbe altri corpi e non ce n'è: dunque se i corpi non ci sono, non ci saranno neppure dell'essenze le quali non possono non esser termini di corpi. E perciò, se gli è vero che questi termini siano le uniche o le maggiori essenze, ora, che si vede che non possono essere neppur esse, bisogna conchiudere, che non ci sarà essenza di sorta.

(1) « Il corpo è diviso per il verso della larghezza dalla linea, per il verso della profondità dalla superficie, per il verso della lunghezza dal punto ». Afrod. p. 633. 26. seg.

(2) Nel solido ci sono potenzialmente tutte le figure che si possono ridurre in atto, circoscrivendo il solido in un modo o nell'altro. Aristotile piglia per concesso questo principio, che davvero è evidente, e mostra quali conseguenze assurde ne derivino nel caso che le lunghezze, le superficie ecc. fossero dell'essenze. Però non dice esplicitamente, come in questo caso s'avrebbe a intendere quel principio, e perciò, come diventi fecondo di quegli assurdi. Bisogna pescare da sè, a quale trasformazione vada soggetto, e servirsene come di minore del raziocinio tra il principio stesso e le conchiusioni. La è, se si badi bene, che quelle lunghezze ecc. quando siano per sè essenze o esseri sostanziali che si voglia dire, per la stessa lor natura dovrann'essere in atto: e perciò tutte le figure dovranno trovarsi nel solido, non solo potenzialmente, come s'è ammesso, ma in atto: e se non ci si trovano tutte, non ci se ne può trovare nessuna. Ora, che tutte non ci siano in atto, è evidente: un tavolino quadro non è rotondo. Ma se non si trovano tutte, non ci se ne trova nessuna. Adunque, se il tavolino non sarà anche rotondo e bislungo, non potrà neppur esser quadro. Che le idee

del cubo nel cubo, siccome distinta. E neppure per conseguenza una superficie: giacchè s'e' ci fosse ogni superficie (2), ci sarebbe anche quella che divide la metà. Dite il medesimo e della linea e del punto e della monade.

7. Di maniera che, se pur pure il corpo è essenza, ma codeste cose lo sono di più di lui, poichè queste, non che essere dell'essenze, non sono neppure, ci sfugge cosa sia l'ente e cosa l'essenza degli enti.

8. Di fatto, oltre agli allegati, vengon fuori degli altri inconvenienti sulla generazione e la corruzione. Giacchè pare che l'essenza quando prima non era ed ora è, o quando prima era, e di poi non è più, patisca queste vicende mediante il generarsi e corrompersi; ora, i punti, le linee e le superficie non posson generarsi o corrompersi, quando or sono ed ora non sono. Quando, di fatto, si tocchino e si stacchino due corpi, ecco, a un tratto, ora, confondersi al loro toccarsi, ora, distinguersi al loro staccarsi que' termini: di maniera che, congiunti i corpi, non B.

---

siano essenze, Aristotile lo dice in più luoghi, così di questo libro, come del primo (cap. 9. § 4 e 5): che perciò devano essere in *atto*, si vede da sè, e si troverà dimostrato nei libri VII, VIII e IX: e che più essenze attuali non si possono trovare in una sostanza reale concreta individua, si vedrà spiegato nel libro VII § 13. 1039 a 2 seg. Da questi tre principii risulta chiarissimamente il ragionamento di questo § 6: e perciò mi meraviglia, come nè l'Afrodisio (a. q. l. p. 633), nè S. Tommaso (*Lectio* XIII. g. p. 38. v. D), nè il Bonitz (p. 167) l'abbiamo inteso.

(2) E, per l'ipotesi, ci dovrebbero essere tutte, se ce ne fosse una sola.

sono più, anzi son begli e scomparsi; divisi, ecco che c'è que' termini che prima non erano. Perchè, di sicuro, non s'è diviso già in due il punto indivisibile.

9. E, se si generano e si corrompono, da che mai si generano? (1).

E un simile caso per l'*ora* del tempo. Neppur esso non si può generare nè corrompere: eppure, e' pare sempre che sia un'*ora* diverso, come quello che è un'essenza. E' chiaro che i punti e le linee e le superficie sono nella stessa condizione: perchè il concetto è il medesimo; tutti sono, del pari, o termini o divisioni (2).

---

(1) L'argomento consiste nell'applicare alle divisioni dello spazio il concetto di generazione e corruzione che serve a spiegare il nascere e morire degli enti sostanziali, e mostrando che, com'esso non ha luogo nel venir fuori e scomparire di quelle divisioni, le non si possono riputare enti sostanziali. E lo prova con due ragioni: l'una, che per esse non c'è un processo generativo, § 8; l'altra, che mancherebbe una materia della generazione, § 9.

(2) « L'istante, ora è, e ora non è più, ed è a ciascuna volta diverso, senza generazione e corruzione. Giacchè, in primo luogo, ogni generazione come ogni corruzione si fa nel tempo: di maniera che, se l'istante si generasse, dovrebbe generarsi in un tempo: e generandosi in un tempo, sarebbe e divisibile e in uno intervallo: perchè di ciò che si genera in un tempo, parte è già generato, parte si va generando, secondo le parti del tempo generandosi anche le parti di ciò che si genera. In secondo luogo, ogni cosa che si genera ha un sostrato, e all'istante non sta sotto nulla. Di sorta che, se l'istante senza generazione ed è e non è, sarà così anco delle divisioni dello spazio: e perciò le non saranno essenze ». Aless. p. 684 a. 40 seg.

Capo VI.

La quistione delle idee, la decimaquinta e la decimaquarta

1. Si potrebbe anche quistionare in generale, perchè mai bisogni cercare di certe altre cose, oltre a' sensibili e agl'intermedii, quelle, per esempio, che ammettiamo come specie (1).

Giacchè, se per questo, che l'entità matematiche differiscono bensì per un verso dalle cose di quaggiù, ma non differiscono punto, in quanto ce ne sono molte conformi di specie; di sorta che i loro principii non sarebbero determinati di numero, come neppure i principii delle lettere nostre, prese tutte, non sono determinati di numero, ma solo di specie (quando uno non intenda di quella tal sillaba, di quel certo suono; lì sono determinati anche di numero): ora, dite il medesimo degl'intermedii; di fatto, anche per essi sono infiniti i conformi di spe-

---

(1) « Questa quistione non l'ha proposta più sù, ma pare che sia una parte della quarta, nella quale di fatti si muovon dubbii contro le idee: o della decima, in cui si fa lo stesso ». Syr. p. 183. Scrisse Siriano *della quinta e della nona,* ma o per errore, o perchè si riferisce all'ordine nel quale sono esposte nei capi seguenti, e non a quello in cui son proposte nel primo.

cie; di maniera che, se non c'è di quelle altre cose oltre a' sensibili e l'entità matematiche, delle cose appunto di quella sorta che sono le idee per taluni, non ci sarebbe un'essenza unica di numero, ma (R) solo di specie, nè i principii degli enti sarebbero tanti e non più di numero, ma solo di specie: perciò, dunque, se quello è necessario, è necessario del pari che si ammettano le idee (1). Sia pure che non si spieghino bene quelli che le propugnano: di sicuro, quello che vogliono, quello che devono dire per forza, è, che ciascuna delle idee l'è un'essenza, e nessuna ha qualità d'accidente.

2. D'altra parte, se, di certo, ammetteremo, che le specie sono, e che i principii siano uni di numero

(1) Ho dubitato, che a rendere il periodo tal quale sta nel greco, un lettore italiano ci si sarebbe potuto imbrogliare. Poi, ho pensato che quello stesso disordine lo vedeva nel greco un lettor greco, e non perciò Aristotile l'aveva levato via. Val meglio avvisare in una nota, e dare a chi vuole un'immagine vera di quello che sia il testo, conservando talora alla disposizione d'un periodo tutto quel disordine che suol dare l'imitazione fedele del discorso vivo.

E' un argomento solo, sul quale fondavano, a detta d'Aristotile, l'esistenza delle idee, come entità diverse e superiori alle matematiche e sensibili. I principii devono esser uni non solo di specie, ma di numero: l'entità matematiche e le sensibili sono uni solo di specie, ma non di numero, potendo esserci infinite entità matematiche e sensibili appartenenti alla stessa specie; dunque codeste entità non sono i principii; e ci bisogna ammetter le idee, ciascuna delle quali è un'essenza unica di numero. E perciò son tutte essenze, dovendo ciascuna essere da sè una di numero; e non ci sono idee-accidenti.

e non di specie, s'è già detto (1) quali assurdi ne risultino necessariamente.

3. E' un dubbio vicinissimo a questo, se gli elementi siano in potenza o altrimenti (2).

Che se altrimenti, ci sarebbe qualcosa (S) d'anteriore a' principii. In fatti, la potenza sarebbe anteriore a una tal causa; nè è punto necessario che il potenziale sia tutto a quell'altro modo (3).

4. Se poi gli elementi sono in potenza, potrebbe non ci essere ente veruno: di fatto, quello che ancora non è, è anch'esso in potenza ad essere: giacchè il non ente si genera; ora, nulla si genera che non sia in potenza ad essere.

5. Questi dubbii, adunque, è necessario di ventilare intorno a' principii, e insieme l'altro, se sono universali, o in forma di singolari. Perchè se sono universali, non saranno essenze; in fatti, nessun comune dinota un *codesto* (4), ma tutti una qualità.

---

(1) Cap. 4. § 14.

(2) In atto.

(3) Si enim essent *aliter*, scilicet in actu, segueretur quod aliquid esset prius principiis. Potentia enim actu prior est: quod patet ex hoc, quod prius est, a quo non convertitur consequentia essendi. Sequitur autem, si est, quod possit esse; non autem ex necessitate sequitur, si est possibile, quod sit actu. Hoc autem est inconveniens, quod aliquid sit prius primo principio. Ergo impossibile quod primum principium sit aliter quam in potentia. Thom. Aq. lect. XV. b. p. 39. v. K.

(4) *Hoc aliquid* traducevano gli scolastici. Vuol dire qualcosa di determinato e per sè stante. Ne parlerò più a lungo al Cap. 8 del libro V.

e l'essenza è un *codesto*. Giacchè, se il predicato in comune fosse un *codesto*, e potesse estricarsi fuori e stare da sè, Socrate sarebbe parecchi animali, lui stesso, l'uomo e l'animale, se ciascuna di queste cose dinota un *codesto* e qualcosa d'unico (1).

6. Se adunque sono universali i principii, ne risulta questo; se invece non universali, ma a guisa

---

(1) « Si enim id, quod communiter praedicatur, sit *hoc aliquid*, sequeretur, quod omne id, de quo illud commune praedicatur, sit hoc aliquid, quod est commune. Sed planum est quod de Socrate praedicatur et homo et animal, quorum utrumque, sc. homo et animal, est quoddam commune praedicatum. Unde, si omne commune praedicatum sit *hoc aliquid*, sequitur quod Socrates sit tria *hoc aliquid*, quia Socrates est *Socrates*, quod est *hoc aliquid*: ipse etiam est *homo*, quod est secundum praedicta *hoc aliquid*: ipse etiam est *animal*, quod similiter est *hoc aliquid*. Erit ergo tria *hoc aliquid*. Et ulterius sequitur quod sit tria animalia. Nam animal praedicatur de se ipso et de homine et de Socrate ». Thom. Aq. l. c. f. - Prego che non mi si gridi contro, se, dopo aver riferita questa lunga nota d'un latino così elegante, e fattala, suppongo, leggere, aggiunga poi, che S. Tommaso sbaglia in un punto. Lui, sempre trova un bandolo: ma non è sempre quello, che può parer il buono a chi ha la pratica del testo greco. Aristotile non argomenta dall'esserci, in quell'ipotesi, tre *codesti* in Socrate al doverci perciò essere tre *animali*: ma al contrario, dall'esserci tre animali, l'animale uomo individuo, l'animale uomo specie, e l'animale genere, al doverci essere tre *codesti*: che è l'assurdo. Spesso accade di dover capovolgere così gli argomenti di San Tommaso per trovare quelli d'Aristotile: collimano bensì sempre, ma non combaciano sempre: e ciò perchè l'Aquinate, avendo davanti una certa traduzione ingarbugliatissima, doveva ingegnarsi alla meglio: ed è un miracolo a vedere come se la cavi, le più volte bene, e sempre destramente.

de' singolari, non saranno conoscibili: giacchè d'ogni cosa le cognizioni sono universali. Di maniera, che ci dovrann'essere altri principii, i predicati universalmente, anteriori a' principii, quando si voglia che ce ne sia scienza (1).

---

(1) Questa quistione decimaquarta, che si tratta qui, è tutt'uno colla undecima, trattata al cap. 4. Ma è discussa altrimenti perchè presentata sotto un diverso aspetto. Qui si parla de' principii in sè stessi, e si mostra, che non possono essere nè singolari nè universali, senza che, o non siano conoscibili o non siano essenze. Lì, si parla de' principii in relazione alle cose che se ne generano, e si mostra che ciascun d'essi non potrebb'essere uno numericamente e uno specificamente, senza che o non siano causa di nulla, o manchino i loro effetti d'ogni unità numerica e diventino inconoscibili.

Ci sono altre quistioni affini tra le sedici che Aristotile discute in questo libro. La quistione quarta, per esempio, trattata nel Cap. 2, § 14-18, è lo stesso della decima (cap. 4, § 1-11); pure corre una differenza tra le due, per la fonte d'onde derivano e la maniera come sono discusse e presentate. La prima « originem duxit e placitis superiorum philosophorum: rerum genera alii philosophi alia statuerant, alii acquieverant in sensibili rerum genere, alii ideale et mathematicum addiderant: horum utri rectius statuerint, quaerendum est; quae quaestio ut est orta ex placitorum veterum comparatione, ita haeret in iis examinandis ». Invece, la decima, « repetita est ex ipsa rerum natura: esse enim sensibiles res per se manifestum est: sed harum rerum sive cognitio sive ipsa existentia num aliud quid praeter ipsas ut re ac veritate esse ponatur requiret necne, iam disputat (Bon. p. 155).

La quarta e decima, poi, abbracciano la quistione del capo 6, *se ci sia fondamento ad ammettere le idee, e quale sia,* quistione che si collega coll'undecima del capo 4, *se i principii abbiano l'unità numerica o la specifica,* volendosi introdurre l'idee appunto

perchè si credeva che non bastasse che i principii avessero solo l'unità specifica.

Da un'altra parte, queste stesse quistioni, quarta e decima, si collegano colla settima (cap. 3), non potendo discutersi se i generi sono principii, se non dopo ammesso, che sussistano dell'entità ideali fuori delle reali sensibili.

Così la quistione decimasettima sull'esistenza dell'entità matematiche fa parte di quelle stesse quistioni, non potendo quistionarsi sulla sussistenza loro e la maniera del loro sussistere, se non dopo ammesso che esista qualcos'altro oltre al sensibile.

Volendo dunque ordinare tutto questo gruppo di quistioni, si potrebbero disporre così:

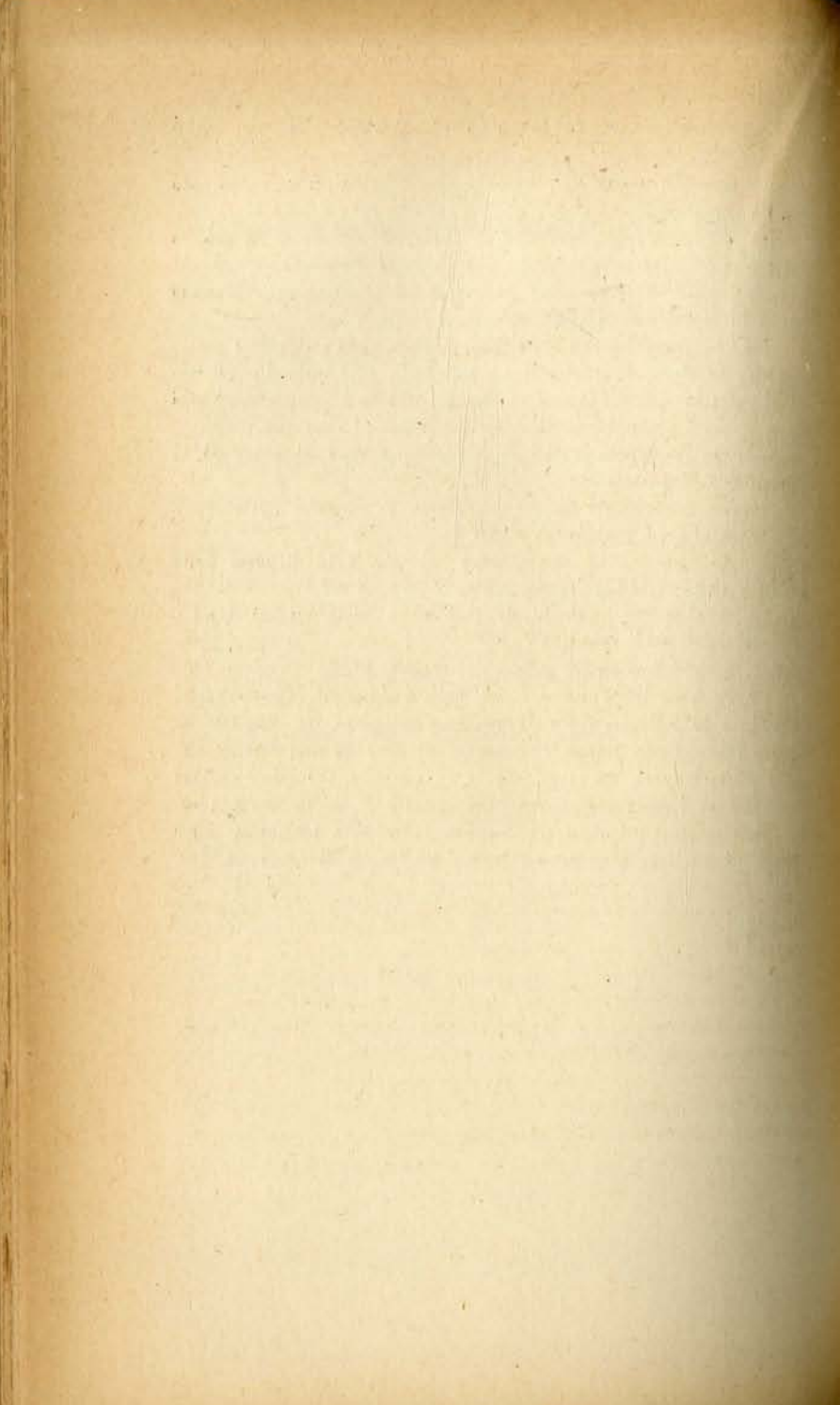
1°. Ci sono entità ideali, sussistenti in disparte dalle sensibili (Cap. 6, § 1-3 e quist. IV e X)?

2°. Ci sono entità matematiche, sussistenti in disparte dalle ideali e dalle sensibili (Quist. XVII. Vedi cap. 6)?

3°. I principii sono ideali (*logici*) o reali (*fisici*) (Quist. XIV. XI. VII: vedi Quist. XV.)?

4°. Se ideali, generici o specifici (Quist. VIII)?

5°. Se generici, l'uno o l'ente sono i principii (Quist. XIII)?

Manca lo sviluppo della decimasesta quistione. Nè saprei indovinare una ragione buona. Siriano (p. 115) ne dà una cattiva, che pure dirò: troverà, di certo, chi se ne contenti. Avendo concesso che certi enti sono eterni, certi corruttibili, se ne cavava per necessità, che certi principii si muovano, certi siano immobili: ed è chiaro di quali cose saranno principii gli uni, e di quali gli altri.

NOTE AL LIBRO TERZO

(A) Ἓν ἑνὶ ἐναντίον 995. *b.* 27. Il Bessarione traduce: *utrum unum uni contrarium.* L'Argiropulo: *si unum sit contrarium uni.* Sta bene. E' un pregio delle traduzioni latine di poter riprodurre, non solo il senso, ma anche le parole del testo, e lasciare tanta libertà d'interpretazione a chi legge la traduzione, quanta n'ha chi legge l'originale. Noi, non si può fare così. Bisogna interpretare prima e poi tradurre. Ora dunque, i Francesi interpretano: *si elles sont opposées les unes aux autres.* Di certo, sbagliano e perchè questo in greco si direbbe altrimenti, e perchè è evidente che sono opposte; nè ci cade dubbio di sorta. Il Michelet (*Metaphys.* p. 134) intende: *si l'unité est opposée a l'unité.* Non so davvero, che voglia dire: e che quistione possa essere. E pure, qui non era difficile a sapere poi di sicuro cosa volesse dire Aristotile. La quistione, proposta in queste parole, la scioglie nel lib. X, 4. (1055 *a.* 19.), dichiarando che *a un contrario non se ne possono contrapporre più,* di maniera che al cap. 5 si piglia per dimostrato, che *a un contrario si contrappone un solo contrario.* E' la stessa quistione, toccata nel *Protagora* di Platone (322. D.).

(B) Καὶ αἱ ἐν τοῖς λόγοις καὶ αἱ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ 996 *a.* 1. seg. I Francesi e il Michelet hanno tradotto *cause formali e sostanziali*, ch'è di certo uno sbaglio, perchè la *forma* è anch'essa *sostanza* nel linguaggio Aristotelico. Meglio lo Schwegler *cause formali* e *materiali*: ch'è la prima delle due interpretazioni portate dall'Afrodisio e la seguita dal Bonitz, p. 139. Io ho preferito la seconda (607 b. 11 seg.): δύναται καὶ τὰ μὲν ἐν τοῖς

λόγοις αἴτια εἰρηκέναι περὶ τῶν ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν ἀρχῶν (αὗται δέ εἰσι τὰ ἀξιώματα· καὶ γὰρ ἤδη τούτων ἐμνημόνευσε), τὰ δὲ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὰς τῶν οὐσίων ἀρχάς· ὑποκείμεναι γὰρ αἱ οὐσίαι. In effetto, come l'Afrodisio annota, Aristotile ha appunto distinte più su queste due sorte di principii (S. 3.) Oltre di che, quantunque Aristotile ,come il Bonitz osserva, chiami τὴν κατὰ τὸν λόγον οὐσίαν l'essenza formale della cosa (VI. 1. 1025 *b*. 27, VII 10. 1035 b. 13. 15. 11. 1037 *a*. 17) e τὰ ὡς λόγος αἴτια i principii formali (XII. 3. 1020. *a* 22), pure la frase di cui si serve qui, riesce molto più propria, intesa nel secondo modo che non nel primo. In effetto, che proprietà ci sarebbe a indicare τὸ ὑποκειμένον colla formola ἀρχαὶ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ? La materia soggiacente non è certo i principii che l'informano: e tra questi ultimi c'è appunto la *forma* o la *causa formale e specifica*, che si voglia dire. Di maniera che a dividere i principi in formali e in quelli che informano la materia, sarebbe una divisione sconcia e disadatta.

(C) Ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχήν, οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν. 996. *a*. 29. La tesi era, che πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ (*a*. 21); perchè τοῖς ἀκινήτοις οὐκ οἷόν τε εἶναι κινήσεως ἀρχήν, ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν. Adunque, come sta il testo, si propone di dimostrare che il principio del movimento non sia agli immobili, οὐκ ᾖ τοῖς ἀκινήτοις, e dimostra che non sia negl'immobili, οὐκ ᾖ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. Perciò o si ha a supporre che Aristotile giuochi a barattare le carte in mano, ovvero che o si proponga di dimostrare altro o concluda altro da quello che dà il testo. La prima supposizione non è probabile, per parecchie cagioni, e soprattutto perchè il giuoco sarebbe fatto con pochissima arte. Resta la seconda, ammessa la quale resta a risolvere, cosa dunque si deva mutare, se la proposizione o la conclusione. Par, di certo, la conclusione. In effetto, la proposizione particolare οὐκ εἶναι τοῖς ἀκινήτοις τὴν τῆς κινήσεως ἀρχήν, ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, *non riferirsi agli immobili il principio del movimento o la natura del bene*, non solo è conforme alla tesi generale di cui è un caso πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρ-

χειν πάσας τὰς ἀρχάς, *a molti tra gli enti non riferirsi tutti i principii*: ma — e qui si badi ch'è il punto principale — è la sola a cui calzi l'argomento che segue. Di fatto, eccolo in sei raziocinii:

Ogni cosa che sia bene per se e per la propria natura, è fine:
Ma ogni fine è *causa per cui* le altre cose si generano e sono:
Dunque, ogni bene per sè è *causa per cui* ecc.
Le cose nel generarsi e poi essere, agiscono:
Ma si generano e sono per via del fine e della *causa per cui*:
Dunque agiscono per via del fine e della *causa per cui*.
Il fine o *causa per cui*, è adunque fine d'un'azione.
Ma ogni azione si fa mediante un movimento:
Dunque ogni fine etc. è fine d'un movimento.
Quello che è fine d'un movimento, è il principio del movimento stesso:
Ma il fine e la causa *per cui*, è fine del movimento:
Dunque essa è il principio del movimento.
Quello che è, come fine, principio del movimento, non si può riferire agl'immobili:
Ma la natura del bene è, come fine, principio del movimento:
Dunque non si può riferire agl'immobili.
La natura del bene non si può riferire agl'immobili:
Ma la natura del bene, è il principio del movimento:
Dunque il principio del movimento non si può riferire agli immobili.

Si conclude adunque, che il principio del movimento (la causa efficiente, motrice) e la natura del bene (la causa finale) non concernono punto gl'immobili. Che non sussistano in un immobile, non solo è falso nel sistema d'Aristotile, secondo il quale appunto il contrario è il vero (il che qui per la natura del libro (I. § 2. n. 1.) avrebbe poco peso), ma, — ch'è assai più, — non si deduce nè punto nè poco da' raziocinii, de' quali fa le viste d'essere la conclusione. Come poi si riappicchi quella conclusione, che veramente si deduce, colla quistione che qui si tratta, non è punto difficile a intendere. Di che maniera può mai essere una scienza delle cause, se queste non hanno tutte

lo stesso giro d'azione, nè tutti gli esseri conoscibili hanno una relazione con tutte e quattro, ma alcuni con certe, altre con altre? Dalla diversità degli oggetti conoscibili sotto il rapporto della loro relazione colla causa, si vorrebbe concludere, bene o male, la pluralità e diversità delle scienze che ne trattano. L'Afrodisio appunto osserva, che il perno dell'argomento è lì (608. *b*. 40): e benchè nel suo commentario scriva come se avesse letto nel testo l'ἐν dappertutto e nella conclusione dove l'ha il testo attuale e nella proposizione dove non l'ha, pure la sua interpretazione quadrerebbe meglio se l'ἐν come manca al testo nostro nella proposizione, così si levasse dalla conclusione: che è la correzione, che mi par d'avere il dritto di proporre sicuramente, dopo tutto quello che ho detto. Dunque, secondo me, nelle parole citate in capo di questa nota, s'ha a leggere: ὥστε τοῖς ἀκινήτοις non come fa il Bekker con tutti i codici e le edizioni, ὥστ'ἐν τοῖς ἀκ. Il senso dell'εἶναι τοῖς ἀκ. è identico con quello dell'ὑπάρχειν τοῖς πολλοῖς τῶν ὄντων, a cui è sostituito: e che l'ὑπάρχειν col dat. significhi altro dall'ὑπάρχειν coll'ἐν, non richiede prova. L'esempio seguente delle matematiche conferma la mia interpretazione e correzione. Mi pare che il Bonitz (pag. 139) frantenda tutto questo paragrafo e il seguente.

(D) Τὸ δὲ μίαν πασῶν οὐκ εὔλογον· καὶ γὰρ ἂν ἀποδεικτικὴ μία περὶ πάντων εἴη τῶν καυ'αυτὸ συμβεβηκότων, εἴπερ πᾶσα ἀποδεικτικὴ περ τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ'αὑτὰ συμβεβηκότα ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν. περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ'αὑτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν. περί τε γὰρ τὸ ὅτι μιᾶς καὶ ἐξ ὧν μιᾶς, εἴτε τῆς αὐτῆς εἴτε ἄλλης· ὥστε καὶ τὰ συμβεβηκότα, εἴτ'αὐταὶ θεωρήσουσιν, εἴτ'ἐκ τούτων μία. p. 997 *a*. 17-25. Chi guarda alla mia traduzione di questo luogo, vede che, secondo il parer mio, la punteggiatura andrebbe meglio se si ponesse un *colon* e non un punto fermo tra αὐτῶν δοξῶν e περί τε, e un punto fermo e non un *colon* tra ἄλλης e ὥστε. Comunque sia, in luogo di περί τε γὰρ τὸ ὅτι μιᾶς si deve, di certo, leggere ovvero περί τε γὰρ ὃ coi cod A[b] Fb, con Aless. Afrod. (Bekk. p. 614 *b*. 35; più su *a*. 28 ricavo, dal Sepulveda e dal senso.

che l'ὅ ci sia stato tralasciato solo per trascuraggine del copista), e col Bess. e col Brandis, seguito dal Bonitz. Colla Bekkeriana il periodo mancherebbe di nesso e di senso, e chi se ne voglia persuadere vegga i Francesi che la seguitano. La mia interpretazione è confermata dal commentario dell'Afrodisio, delle di cui due interpretazioni ho prescelta ora l'una, ora l'altra nelle varie parti del paragrafo.

(E) Περὶ ποῖα. 997. *b*. 25. Il Bonitz (Met. p. 148) vorrebbe leggere παρὰ in luogo di περὶ, appoggiandosi dell'autorità d'un codice e di quella di Alessandro. Quest'ultima mi par dubbia: l'altra non può valere contro l'autorità di tutti gli altri codici e dell'edizioni. Però, non è per questo che io non accetto la correzione: ma perchè guasta il senso. Il dubbio che Aristotile formola qui, equivale a dire che una volta ammesso, che ci sia delle scienze il cui oggetto non sia il sensibile nè l'ideale, mancherà un criterio per determinare di quali sorte d'enti ci sia delle scienze di questa fatta e di quali non ci sia. Se s'ammette, per esempio, che ci deva essere dell'entità matematiche intermedie perchè la geometria abbia un oggetto, niente impedisce che ci sia dell'entità sanabili e sanatorie intermedie tra l'entità sanabili e sanatorie sensibili, l'entità sanabili e sanatorie ideali: e che perciò nella stessa maniera che c'è una γεωμετρία παρὰ τὴν γεωδαισίαν, ci sia anche una ἰατρικὴ παρὰ τὴν ἰατρικὴν αἰσθητὴν καὶ παρ' αὐτὴν τὴν ἰατρικήν. Quì cade il παρά: ma nella formola generale del dubbio sta bene solo il περί: e dall'usarsi nel secondo caso il παρὰ non doveva il Bonitz conchiudere, che doveva essere stato usato anche nel primo.

(F) Τῶν δ' ἀπείρων πῶς κ. τ. λ. 999. a. 27. Quel δ' aggiunto dal Brandis e dal Bekker, se non si vuole che imbrogli la grammatica o il senso, bisogna da capo levarlo via coll'aldina e la silburgiana.

(G) Anche quì seguo l'ald. e la silburg. abbandonando l'autorità de' codici del Br. e del Bek. Le prime, coll'Asclepio e for-

se coll'Afrodisio, e certo col Bessarione, leggevano: εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα, ἤτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα (999. a. 29-32). Invece il Br. e il Bek. levano ἀναγκαῖον - καθ'ἕκαστα: di maniera che, come osserva il Bonitz (*Met.* p. 156), le ultime parole ἤτοι - πρῶτα non si sa più dove riferirle. Forse la sola ripetizione del παρὰ - ἕκαστα si deve a un copista.

(H) Si osservi questa maniera frequentissima in Aristotile di ripetere la quistione primaria nella bipartizione d'una quistione secondaria. Qui, per esempio, aveva posto la quistione secondaria, se l'idea, corrispondente al reale, ci sia fuori di tutte le cose o solo fuori di alcuna; ma ripete alla fine la quistione primaria (nelle parole *o di veruna*) se ci sia a dirittura o non ci sia fuor de' singolari un'idea, quantunque la semplice proposta di quella quistione secondaria suppone già che si sia conceduto che ci possa e ci deva essere un'idea fuori di alcuni singolari.

(I) Ὁπότε ἐκείνη γίγνεται, Bek. p. 999. b. 14. Leggo coll'Afrodisio e col cod. E ὅ ποτε, e non col Bekk. e l'antiche edizioni ὁπότε .Non mi pare che possa esser dubbia la scelta. La prima presenta un senso più netto e più prettamente Aristotelico e con una espressione perfettamente conforme a quella del § 11. (b. 23). L'antico traduttore lat. traduce la Bekkeriana: lo Argiropulo (*quando ut haec sit, illa existat*): e il Bessarione (*quando illa existat, ut haec sit*) ebbero davanti probabilmente la volgata (ὁπότε ἐκείνη γίγνεται εἶναι), ma la tradussero alla libera. Il Bonitz, che appunto stampa nel testo la lez. dell'Afrodisio, la difende così (p. 157): Quum enim, quidquid fit, id fiat ὑπό τινος et ἔκ τινος et τί, (VII. 8), si τὸ ἔκ τινος i. e. materia esse statuenda est, magis etiam consentaneum est ponendum esse τὸ τί i. e. τὸ εἶδος.

(L) Ὥσπερ οὖν 1000. a. Traduco, come se leggessi col Bonitz (p. 159) ἂν in luogo dell' οὖν ; ma perchè mi riesce così

più limpido e facile il senso, non perchè creda che la correzione si deva accettare. Nè mi pare coll'Afrodisio (p. 627) che manchi l'apodosi: ma che l'οὖν indichi, che il caso particolare, che si porta ad esempio di quella verità enunciata in generale, non che esserne una ragione, n'è invece una conseguenza; la quale, come evidente e perciò non rifiutabile, dimostra per indiretto la verità stessa. Vedremo l'οὖν compiere lo stesso ufficio in altri luoghi.

(M) Τὸ πρῶτον ἀπορηθὲν ἀποτρώγουσιν 1001. a. 2. Che vuol dire ἀποτρώγειν? Non è punto chiaro. L'Afrodisio (p. 629. a.) non dice nulla: e l'Asclepio (ib. b.) s'esprime male. Pure, dalle parole di quest'ultimo si può ricavare, che quella parola, nel parer suo, ritiene qui il valore usuale: di *mordere a una cosa, tastarla co' denti, rosicchiarla* ecc. giacchè dice che significhi quello che fanno i cani prima d'ingoiare, e perciò qui Aristotile voglia dire, che i suoi predecessori parlarono in grosso, senza distinzione ed incompiutamente, perchè parve loro una *gretteria*, una *piccolezza* (μικρόν τι λαμβάνοντες) l'andar distinguendo per punto e per virgola ogni cosa. Il concetto sarebbe così il medesimo di quello del $ 3 Lib. 2. c. 3., dove, di fatto, si dice che questa gente abborra dalla μικρολογία. Però, per ragioni lunghe e inutili a dire, quest'ultima parte non mi par probabile; e ritenuto il senso dell'ἀποτρώγειν, quantunque non tradotta la parola, ho dato un senso un po' diverso al μικρόν τι λαμβάνοντες. Non so però come lo Schwegler (p. 140) abbia potuto interpretare ἀποτρώγειν per *hinunterschlucken, ingoiare a un tratto*, proprio il contrario: e i Francesi (p. 92), capire, parrebbe, che Asclepio intenda per ἀποτρώγειν *vomitare* o qualcosa di simile. Ad ogni modo, qualunque sia il senso che si dà a questa parola e al resto, tutta la frase riman sempre una delle più caratteristiche dello stile d'Aristotile.

(N) Ὡς οὔσης τῆν οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι 1101. a. 11. seg. Queste parole hanno del difficile più che un poco. Ci sono delle varianti. La Bekkeriana ch'è la allegata e tradotta da me, è stata letta anche dall'antico traduttore: invece la volgata ha ταὐτὸ in luogo di αὐτὸ τὸ, ed è seguita dal Bessarione. Un co-

dice A^b ha αὐτοῦ τό; e parrebbe che questo con qualcos'altro di diverso leggesse l'Argiropulo, che traduce: *quippe cum substantia ipsius sit ipsum esse unius ac entis.* Nel commentario dell'Afrodisio, pubblicato dal Bekker, le parole son lette al modo del Bekker: ma il Sepulveda l'ha lette altrimenti o l'ha corrette in modo conforme alla traduzione dell'Argiropulo, quantunque a me paia che la spiegazione dell'Afrodisio calzerebbe meglio, anzi solo colla volgata. Difatto crede che vi si voglia dire, che una medesima sia l'essenza dell'ente e dell'uno e l'uno il medesimo coll'ente. Ora, questo sarebbe davvero il solo senso della volgata, e appunto perciò, la volgata non è buona. Qui non si quistiona dell'identità o diversità dell'ente e dell'uno, ma della natura e maniera dell'esser loro. Restano dunque la Bekkeriana confermata dalla più parte dei codici e l'argiropulana formata da conghietture. Non si dovrebbe quindi accettar questa, se non fosse disperata l'altra. E non è. Aristotile usa di due formule per esprimere l'opinione Platonica e Pitagora intorno all'essere dell'*uno*: τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν εἶναι οὐσίαν è l'una: τὸ ἓν αὐτὸ καὶ τὸ ὄν αὐτὸ εἶνα τι è l'altra. Quest'ultima si contrappone all'altra, appartenente alla dottrina contraria: τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν εἶναι ἕτερόν τι. E' strano che il Bonitz, acuto ed elegante ingegno (*observat. crit.* p. 41 e *met.* p. 163), non si sia accorto di questa seconda formola, che pure in tutto il capo è usata molte volte, anzi più volte dell'altra (vedi p. 1001. a. 22. εἰ δὲ μὴ ἔστι τι ἓν αὐτὸ μηδ'αὐτὸ ὄν κ. τ. λ., parole che equivalgono a μὴ ὄντος τοῦ ἑνὸς οὐσίας, com'è detto più giù a. 24); e sul fondamento, che di Platone e dei Pitagorici non si possa dire che facciano qualcosa dell'ente e dell'uno, si sia messo a correggere ad arbitrio tutto il luogo. Mi basta aver notato come appunto è per Aristotile un modo d'esprimere l'opinion platonica il dire, che fanno qualcosa dell'ente e dell'uno per sè, per rendere affatto chiara e legittima la lezione de' codici. Il τι non si deve appiccicare all'ὄν, ma all'εἶναι, e tutto il luogo intendere, come se fosse scritto così: ὡς οὔσης τῆς οὐσίας (sott. αὐτῶν) εἶναι τι αὐτὸ τὸ ἓν καὶ (τὸ) ὄν: *come che la loro essenza sia che l'uno e l'ente siano qualcosa di per sè soli.* Ho conceduto qualcosa alla chiarezza, e tradotto un po' altrimenti: ma mi pare, senza alterare punto il senso.

(O) Λέγει ὅτι τὸ ἓν ὂν ἐστιν 1001. a. 13. Il Bekker ha voluta seguire la volgata, letta dal traduttore antico e da Bessarione, a dispetto del senso comune, del codice A^b, dell'Afrodisio (p. 630. a. 11) e dell'Argiropulo. Di fatti, il senso comune richiede, l'Afrodisio indica, e l'Argiropulo traduce la lez. dell'A^b che è l'unica buona e possibile. Consiste nel leggere ὅ τι ποτὲ τὸ ἓν in luogo di ὅτι τὸ ἓν ὄν. Il Brandis l'aveva ricevuta nel testo e non si vede perchè il Bekker l'abbia rigettata. In effetto, Empedocle non può aver detto, che l'ente sia l'uno: ma aver cercato cosa mai sia l'uno; altrimenti, sarebbe stato un pretto Pitagorico: nè Aristotile lo contrapporrebbe in questo a' Pitagorici. Del resto, non mi bisogna altre parole: il Karsten (*Empedocl.* p. 318) e il Bonitz (*Observat.* p. 40, *Met.* p. 163), hanno dimostrata la necessità della lezione prescelta da me.

(P) Οὐ γὰρ ἕτερον τι καθόλου κατηγορεῖται, ἀλλὰ ταυτα αὐτά 1001. a. 29. I codici, l'edizioni vecchie e nuove, l'Afrodisio, Siriano, i traduttori antichi e moderni, tutti insomma s'ostinano in quel καθόλου, che non si può intendere per nessun verso. C'è davvero due codici che l'omettono, e basterebbe, perchè così sottinteso κατ'αὐτῶν id. κατὰ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος, si otterrebbe bene o male quella ragione che qui bisogna. Ed è appunto una ragione che ci dimostra che ci siano gia nell'uno e nell'ente di per sè solo i caratteri dell'essenza sostanziale. Ora, quali sono secondo Aristotile? Che essa, come dice in tanti luoghi (V. 8. 1017. b. 13 e altri), non si predichi d'altro, ma ogni altra cosa si predichi d'essa. Invece, nel testo come sta, si direbbe per ragione dell'essere *essenza* l'uno e l'ente, che nessun altro universale si predica di loro: il che non serve a nulla nel caso nostro. Si deve dunque o levar via il καθόλου o correggerlo. Di correzioni se ne son proposte due; l'una del Bonitz (*Observ.* p. 114 e *Met.* p. 164), che ha primo scoverta la magagna, e che vorrebbe leggere καθ'οὗ in luogo di καθόλου; l'altra dello Schwegler, che leggerebbe invece κατ'αὐτῶν. Quella del Bonitz è una correzione molto più felice, e l'ho appunto tradotta, preferendola all'omissione stessa del καθόλου, perchè, leggendo καθ'οὗ, l'oggetto del κατηγορεῖται non ha bisogno d'essere sottinteso. E poi dà alla frase un colore affatto aristotelico.

(Q) Ἓν ἐστιν ἐν τῷ στερεῷ ὁποιονοῦν σχῆμα ἢ οὐθέν 100. a. 21. Leggo col Brandis e col Bonitz (*Observat.* p. 42. *Met.* p. 168.) ἔνεστιν. Il Bessarione e l'Argiropulo traducono appunto *inest.* L' οὐθέν potrebbe levarsi via coll'Afrodisio e colla più parte degli editori e traduttori. Gli segue il Bonitz (*Met.* 1. c.) Ma mi pare che si confaccia bene allo stile d'Aristotile (ved. n. H): e perciò col Bekker e il Brandis e parecchi buoni codici l'ho ritenuto.

(R) Μία ἀριθμῷ καὶ εἴδει 1002. b. 24. Leggo secondo la congettura dell'Afrod. ἀλλ' invece di καί: τοῦτο γάρ, è la ragione dello scoliaste, συνάγει τά τε προειρημένα καὶ τὸ ἐπιφερόμενον τὸ οὐδ' αἱ ἀρχαὶ κ. τ. λ. Il Bonitz (*Observ.* p. 36 seg. *Met.* 169) m'ha preceduto e nell'ammettere questa lezione, e nel punteggiare altrimenti del Bekker tutto il periodo. In quanto alla punteggiatura, la ragiona così nel commentario alla Metafisica: Universa enuntiatio eam habet formam de qua dictum est ad I. 3. 983 a. 33, ut eidem apodosi propositae sint duae protases, altera alteri subiecta. Hoc enim dicit: Platonici propterea ideas praeter res sensibiles et mathematicas posuerunt, quod utriusque generis principia specie, non numero finita sunt, si illud est necessarium (εἰ οὖν τοῦτο ἀναγκαῖον · b. 25) nimirum principia poni numero etiam nec specie solum finita, necesse est poni ideas. Deinde proximis verbis, ἀλλὰ μὴν b. 30. subsumtionem impugnat, qua principia oportere numero finita esse positum erat, et quibus difficultatibus inde implicemur, monet.

(S) Εἰ μὲν γὰρ ἄλλως, πῶς πρότερον τί ἔσται κ. τ. λ. p. 1002. b. 35. Leggo coll'Afrodisio: ἄλλως πως. E' la lezione tradotta dall'ant. traduttore, dal Bessarione e dall'Argiropulo. Il Bonitz (*Obs.* p. 10) la difende con la solita sua acutezza ed eleganza.

LIBRO QUARTO

SOMMARIO

I. - La scienza dell'ente per sè è diversa dalle scienze particolari ,occupate intorno ad una specie d'ente, § 1. Ed è appunto la filosofia § 2.

II. - Si prova, che sia unica la scienza dell'essenza e si divide in più scienze sottordinate (Quest. II): che questa stessa è la scienza dell'ente in genere, e perciò anche degli accidenti proprii dell'ente (Quest. III) e dell'uno (Quest. IV) - L'ente è un predicato non *univoco* nè *equivoco* ma *analogo*. § 1. - Adunque, come ogni simil predicato, spetta ad una sola scienza di studiarlo nella varia unità de' suoi sensi. § 2. - Però, essendoci in questa pluralità di sensi, un senso primario a cui tutti gli altri si riferiscono, la filosofia è principalmente scienza dell'ente nel suo senso primario d'*essenza sostanziale*, e siccome ci ha parecchie specie d'essenze, così ci ha parecchie parti della filosofia che hanno un certo ordine naturale tra loro, nella stessa maniera delle parti della matematica. § 3 e 6. - Se non che siccome l'ente in genere è unico. così la scienza sua, in genere, è unica. § 4. - Per l'implicarsi reciproco dell'uno e dell'ente, le specie dell'uno si convertono con quelle dell'ente: e siccome l'uno chiama il suo contrario, la moltitudine; così le specie dell'*uno* chiamano le loro contrarie, quelle della *moltitudine*, capaci l'une e l'altre di più sensi analogici, vanno, come le specie dell'ente, considerate e studiate da una sola scienza. § 5, 7, 8, 10, 11. - Si prova dal non ci essere un'altra scienza a cui potrebbe spettarne la cognizione. § 9: - dallo studio che ne fanno

la sofistica e la dialettica, scienze che hanno la stessa materia, ma o non lo stesso fine o non lo stesso metodo della filosofia. § 12: - dalla natura de' contrarii. § 13: - dall'opinione comune che l'ente risulti da' contrarii: perciò non si possa conoscere senza conoscer questi. § 14: - dal ridursi tutti i contrarii alla sola e primaria contrarietà dell'*uno e moltitudine*. § 15. - Conchiusione. § 16.

III. - La filosofia, che è la scienza dell'ente, è anche la scienza de' primi principii dimostrativi. Si dimostra dall'universalità loro. § 1: - dal non farsene lo studio da scienze parziali: e perfino dall'essere stati studiati da alcuni fisici per la supposta universalità della loro scienza. § 2: - dal dover essere posseduti appunto dal filosofo i principii più assoluti e certi. § 3. - Quali caratteri abbia il principio più assoluto e certo. § 4. - Enunciazione del principio di contradizione e sua evidenza immediata. § 5.

IV. - Impossibilità di dimostrarlo a coloro che lo negano. § 1. - Possibile però di redarguirgli. Differenza della redarguizione dalla dimostrazione. § 2. - Come si deva procedere per redarguire: ottenere, che l'avversario dia un qualunque senso certo e determinato ad una qualunque parola. § 3. - Di fatto, se una tal parola ha un tal senso, non ha, adunque, il senso contrario. § 4. - Altro esempio del medesimo: e necessità per l'avversario di concedere, che ciascuna sua parola abbia uno o più significati, certi e determinati. § 5 - Il significato certo e determinato implica un concetto certo e determinato: ed esclude il concetto contrario. § 6. - E il concetto contrario esclude del pari, alla sua volta, il concetto certo e determinato della parola.

Oltre di che, a rispondere, quando vi si dimanda a che concetto equivale una parola, che la equivalga anche al contrario, è un mancare alle leggi del dialogo. § 7. - Come il negare un concetto proprio ad una parola, equivale a negare l'essenza, e a sostenere, che ci sia soli accidenti. § 8. - Che è impossbile, e per la natura della predicazione dell'accidente. § 9, e per la natura dell'accidente. § 10, - e per l'assurdo dell'identità d'ogni cosa che ne risulterebbe, assurdo che non si può cansare colle dottrine di Protagora e la darebbe vinta al sistema d'Anassagora. § 12. - Necessario però che ci caschino quelli che sostengono la verità simultanea

de' contradittorii, dovendo d'ogni cosa negarne o affermarne qualunque altra. § 13 - ovvero altrimenti negare, che di qualunque cosa sia necessario negarne o affermarne un'altra. § 14 - Per via d'una serie di dilemmi si dimostra, che non potrebbero cansarlo, se non rigettando l'una o l'altra delle conchiusioni necessarie, che si ricavano a fil di logica dalla loro sentenza. § 15. Chi la sostenesse, non potrebbe non ammettere che la sentenza contraddittoria colla sua sia anche vera. § 16. - E per essere consentaneo, non potrebbe finire l'enunciazione d'un concetto e così parlare di qualcosa mai, essendo nella perpetua necessità di riaffermare la sua negazione e di rinnegare la sua affermazione. § 17. - Una obbiezione immediata che si potrebbe far loro, ma attaccabile di petizion di principio. § 18. - Ma quest'altra no: o s'appongono al vero i due che formolano due giudizii contradittorii o no: se si, dunque non ci ha più una natura degli enti, un certo lor modo d'essere: se no, dunque ci ha qualcosa di certo § 19. - Oltre di che, nel primo caso, perchè parla? § 20. - E se non sa perchè, non è già uomo. § 21. - Dove si vede, che queste opinioni non sono sincere, è nella pratica della vita, nella quale tutti operano d'una maniera piuttosto che d'un'altra, e nessuno crede, che per arrivare ad un fine, gli equivarrebbe allo stesso d'adoperare i mezzi contrarii a quelli che giudica più adatti. § 22. - E se si pretende che non si operi dietro un giudizio vero e certo, ma solo dietro un giudizio più o men verisimile, basta; se chi s'inganna più chi meno, ci deve essere la verità, alla quale s'avvicini più chi s'inganna meno, e dev'essere distinta dal falso da cui si dilunghi meno chi più s'inganna. § 23.

V. - Identità dell'opinione di Protagora che tutto quello che appare, sia vero, coll'opinione sovresposta che i contradittorii siano insieme veri. § 1. - Simili opinioni, da certi son credute davvero, da certi sono spacciate per boria; diverso metodo a tenere per persuadere i primi e redarguire i secondi. § 2. - Si consideri in primo luogo l'opinione della verità simultanea de' contradittorii. A quelli che se ne son persuasi, sono stati d'inciampo i sensibili, ne' quali le proprietà si avvicendano l'una coll'altra, restando identico il soggetto materiale, dal quale si generano. § 3. - Gli si deve rispon-

dere che l'ente come attuale, ha proprietà certe e determinate, e non ha le contrarie, se non come potenziali: di maniera che i contraditori non sono insieme veri, essendo vero uno solo dei contradittorii nell'ente inteso a un modo, e non essendo l'altro anche vero, se non perchè l'ente si può anche intendere altrimenti. § 4. - E che non tutto l'ente è sensibile e mutabile; c'è l'ente intelligibile, e l'ente sensibile sì, ma non mutabile: per queste due altre specie d'ente non accade, che abbiano potenzialmente la proprietà contraria a quella che hanno attualmente: e perciò rispetto ad esse non avrebbe mai luogo la verità simultanea de' contradittorii, quando pure si dovesse (che non si deve) concedere che abbia luogo rispetto all'ente sensibile e mutabile. § 5. - Analogie diverse, tratte del pari da' sensibili, e specialmente dalla maniera varia e diversa nella quale fanno impressione sopra di noi, hanno fatta accogliere l'altra opinione dell'uguale verità d'ogni apparenza. § 6. - Fonte di questa dottrina è quella confusione dell'intelligenza col senso, comune a tutti i filosofi antichi. § 7. - E per i semplici è appunto un appicco il vedere che degli uomini di grandissimo valore negli studii speculativi l'hanno difesa. § 8. - Senza badare che questi uomini hanno lavorate le loro speculazioni sulla considerazione di solo l'ente sensibile, indeterminato in gran parte § 9, - e mutabilissimo. § 10. - Quantunque avrebbero potuto scorgere anche loro, che la mutazione implica l'essere: e che il sensibile è mutabile e indeterminato in quanto reale ed incognito, ma è qualcosa di certo e di fisso, in quanto è un'essenza ideale, una specie, e che appunto, in quanto tale, c'è cognito. § 11. - E che, inoltre, non ogni sensibile è mutabile in quanto reale. § 12. - Anzi ci è un sensibile immobile: quantunque chi sostiene la coesistenza d'ogni cosa in ogni cosa e perciò la veracità d'ogni affermazione e negazione, potrà a rigor di logica così credere che l'ente sia soggetto ad un perpetuo moto, come che sia obbligato ad una quiete perenne. § 13. - Se poi dalle considerazioni della natura del sensibile si passa a quella della sensazione stessa, si può dire, che in quella dottrina non se ne sono ben determinati nè il valore nè i criterii. Il senso è testimone buono e verace sull'oggetto proprio. § 14. - E quando è nella sua condizione normale. § 15. - Come quando è debitamente esercitato. § 16. - E nessuno accetta l'autorità d'un senso

per egualmente buona nell'attestare dell'oggetto proprio e nell'attestare dell'oggetto d'un altro senso. Ora, lo stesso senso sull'oggetto suo proprio non dà in uno stesso tempo sensazioni contrarie. Se non le dà nello stesso tempo, non sono dunque de' contrarii simultanei o vogliam dire de' contradittorii simultaneamente veri. Ora è vera un'apparenza sola, quantunque si dovesse concedere che dev'esser vera un'altra volta l'apparenza contraria. La quale però non sarebbe da imputare al senso; la tale o tal altra impressione sensibile è sempre quella stessa, quantunque un oggetto ora la soglia produrre, ora no, e anche produca ora l'uno ora l'altra. § 17. - Del resto, il sensibile è essenzialmente un relativo: e perciò l'ente non può essere solo e tutto sensibile. § 18.

VI. - Un dubbio insipido. § 1. - Radice sua e degli altri dubbii simili, che son facili a dissipare, in chi è di buona fede, ma impossibili a far tacere, in chi vuol essere sforzato a chetarsi per via di dimostrazione: la quale, consistendo a ridurre a contraddirsi chi non accetta una tal verità, richiede che s'incominci dall'ammettere il principio di contradizione. § 2. - Pure, volendo ragionare con costoro, bisogna avvertirli, che se son consentanei, devono dire che tutto sia del tutto relativo, e che perciò non ci sia punto un soggetto della relazione. § 3. - E, anche concesso un tanto e tale assurdo, avrebbero torto: perchè ogni relazione è una tal relazione determinata e non una qualunque altra. § 4. - e 5. Dall'impossibilità, che le contradditorie siano insieme vere, si deduce immediatamente l'impossibilità della coesistenza simultanea di due proprietà contrarie nello stesso soggetto. § 6.

VII. Il principio di contradizione implica l'altro del principio del mezzo escluso fra i contradittorii. La verità di quest'ultimo risulta dalla definizione stessa del vero e del falso. § 1. - Dalla necessità che il mezzo tra opposti sia un intermedio di generazioni § 2. - dall'affermazione o negazione implicata in ogni percezione intellettiva. § 3. - Se ci fosse il mezzo, ci sarebbe qualcosa tra il vero ed il falso, e tra l'ente e il non ente: ora, non c'è giudizio, che possa sotto lo stesso rispetto essere nè vero nè falso, nè generazione che sia da altro che dall'ente, e ad altro che al non ente. § 4. - E ci dovrebbe anche essere tra quelle specie, le quali ade-

guano in due tutta la comprensione d'un genere; di maniera che la negazione dell'una importa l'affermazione del'altra. § 5. - Il processo all'infinito non si potrà cansare, ammettendo il mezzo. § 6. - Che non ci sia, risulta dalla natura semplice ed assoluta della negazione. § 7. Come l'opinione che ci sia il mezzo, si generi variamente. § 8. - Dal sistema d'Eraclito risulta la possibilità della verità simultanea dei contradittori, come da quella di Anassagora la possibilità d'un mezzo fra' contradittorii. § 9.

VIII. Le due tesi: 1. tutte le proposizioni son vere; 2. tutte le proposizioni son false: sono egualmente assurde. Risulta da quello che s'è già detto sulla assurdità della tesi che tutte le proposizioni siano vere e false insieme. § 1. - Contro a chi volesse dedurre la seconda tesi dal principio di contradizione, si faccia osservare, che dal non poter esser insieme vere due proposizioni contradittorie, non si ricava che devano essere false tutte e due. § 2 e 4. - Modo di procedere contro a quelli che sostengono di queste tesi. Fissare un senso alle parole. § 3. - Del resto, chi si fa a sostenerle, si dà il torto da sè. § 5. - Le opinioni che ogni cosa sia in quiete o che ogni cosa sia in moto, sono false, e perchè le fanno tutt'uno con quelle già mostrate assurde, e per la natura della generazione, che si fa da quello che sta in quiete mediante un moto: di maniera che ci ha ad essere un motore immobile § 6 e 7.

Capo I.

Definizione della filosofia

1. Ci è una scienza, che contempla l'ente in quanto ente e le proprietà sue essenziali. La non s'identifica con veruna di queste scienze particolari: giacchè nessuna di queste medita in universale sull'ente in quanto ente; ma ciascuna studia le proprietà di sola quella parte dell'ente, che riesca per sè; così fanno, per esempio, le matematiche. **1003. A. 21.**

2. E poichè noi cerchiamo i principii e le supremissime cause, è chiaro che devono necessariamente essere principii e cause d'una natura per sè (1). Ora, se quegli i quali cercano gli elementi degli enti, cercavano appunto codeste cause, è necessario che codesti elementi dell'ente fossero quelli degli enti, non sotto un rispetto accidentale, ma in quanto enti (2); per il che anche noi bisogna trovare le cause prime dell'ente in quanto ente. (A).

---

(1) Davvero, se fosser principii e cause d'una proprietà accidentale a qualcosa, non potrebbero esser primi: giacchè sarebbero anteriori a loro i principii di quell'essenza, di quel qualcosa stesso essenziale, di cui quella proprietà fosse un accidente.

(2) Ecco il raziocinio *in forma*:

I principii primi d'una cosa sono principii di quello che la è per sè e non di quello che la sia accidentalmente;

Capo II.

La scienza dell'Ente è una

Quest. III. — *Gli enti sostanziali sono oggetti di scienze affini ed ordinate tra loro.*
Quest. IV — *La scienza dell'ente è scienza anche e dei contrarii dell'ente e dell'uno*

1. L'ente, davvero, si dice di più maniere: ma per relazione a qualcosa d'uno e ad una natura, e non equivocamente: appunto come il *sano* ha sempre relazione alla *sanità*, sia in quanto la conserva, sia in quanto la produce, sia in quanto n'è segno, sia in quanto la riceve. Ed il *medico* alla *medicina*: di fatto, si dice *medico* sia a chi abbia la scienza, sia a chi ci sia adatto, sia ad un effetto della medicina. E sì troverebbero altri esempi di simile uso. Ora, l'*ente* s'usa per l'appunto così, in molti sensi, vo' dire, ma tutti in relazione ad un principio: certe cose, di fatti, si dicono enti, perchè essenze:

p. B.

Ma chi cerca gli elementi primi dell'ente (per ipotesi), cerca appunto codesti principii primi:

Dunque chi cerca gli elementi primi dell'ente, cerca gli elementi di quello che è l'ente per sè e non di quello che è accidentalmente.

certe, perchè affezioni d'essenza; certe, perchè avviamento all'essenza, o corruzioni o privazioni o qualità o fattive o generative d'essenza o d'entità nominate per relazione ad essenza o negazione di qualcuna di queste o d'essenza (1): per il che anche il *non-ente* diciamo che *sia* ente.

2. Ora, siccome il *sano*, in tutti i suoi sensi, è oggetto d'una scienza, così avrà luogo il medesimo d'ogni simil cosa. Giacchè non pure quelle cose, la cui identità di nome deriva dalla conformità della nozione (2), ma quelle ancora nelle quali deriva dal riferirsi a una sola nozione (3) vanno studiate da una sola scienza: perchè anche queste,

(1) Non novera le dieci categorie dell'essere: ma dà alla rinfusa parecchi sensi in cui si predica l'essere. Accenna da prima le categorie in una distinzione generica d'essenza e affezioni. Queste seconde comprendono tutte le nove categorie che suol noverare oltre all'essenza (*Cat.* 4. p. 1. 25). Di poi, novera senza ordine, sia alcune categorie, es. il *fare* e il *patire*, la *qualità*, sia alcune specie di categorie, la *privazione*, la *corruzione*, ecc. sia altri sensi dell'essere inteso come copula, es. *negazione*. Ecco esempii di tutti quei sensi dell'*essere*: è *uomo* (*essenza*), è *buono* (*modificazione*), è *guasto* (*corruzione*), è *cieco* (*privazione*), è *bianco* (*qualità*), il caldo è *fecondante* (*generazione*), l'industria è *produttiva* (*facimento*) non è *nubile* (*negazione d'accidente*), non è *uomo* (*negazione d'essenza*).

(2) Le univoche, che son dette in due modi nel linguaggio d'Aristotile: con questo d'*univoche*, e colla frase: *cose denominate conforme a una nozione unica*.

(3) Le analogiche, che stanno tra mezzo tra le univoche e le equivoche. « Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his

sotto un aspetto, hanno il nome dalla conformità della nozione. E' adunque chiaro, che gli enti in quanto enti, vanno studiati da una sola scienza.

3. Se non che, sempre, la scienza è principalmente d'un *primo*, di qualcosa e da cui stia sospeso, e per cui si denomini il resto. Ora, se codesto primo è l'essenza, dell'essenze appunto dovrebbe il filosofo possedere i principii e le cause.

4. Se non che d'ogni genere (1) unico è una la

---

quae analogicae dicuntur, est una ratio, sicut est in univoci: nec totaliter diversa, sicut est in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum ». Thom. Aq.

(1) Si chiama qui *genere* un concetto *primario* rispetto a' concetti secondarii ed analogici: dove più rigorosamente *genere* non si dice da Aristotile, se non a un concetto primario ed elementare rispetto ai concetti secondari ed *univoci*. Intendendo *genere* in questo secondo modo, l'ente, come ha mostrato lib. 3 cap. 3. § 10 (998. b. 22), non si può chiamar *genere*. Qui come si tratta di dimostrare l'unità della scienza dell'ente a quelli che non usavano *genere* con questa proprietà, non la serba neppur lui: oltre di che avendo dimostrato più su (§ 2) che l'*analogia* è come una *univocità* iniziata, gli pare d'aver come scusata questa applicazione della parola genere al concetto *analogicamente* primario.

Se poi l'ente sia un concetto analogicamente, equivocamente o univocamente comune a tutte le categorie, e in tutti i suoi sensi, fu gran quistione tra gli scolastici. Si distingueva la quistione in due parti: 1. l'ente inteso di Dio e dell'infinito è univoco, analogo o equivoco coll'ente inteso dell'uomo e del finito? 2. L'ente, inteso della sostanza, è univoco analogo o equivoco coll'ente inteso dall'accidente, secondo le altre nove categorie? Tenne per l'equivo-

cità dell'ente tra il finito e l'infinito Rabi Moisè: per quella tra la sostanza e l'accidente Porfirio: ma nessuno degli Scolastici: per l'univocità ne' due casi Avicenna, Scoto, Gabriel ed altri o Scotisti o nominali; o per l'analogia, dietro l'Afrodisio, Averroè, l'Aquinate, il Cajetano e in somma i Tomisti.

I fondamenti della varia interpretazione erano l'avere Aristotile omesso l'analogia nel libro delle categorie (cap. I p. 1. 1. seg.), contentandosi di distinguere in sinonime o univoche, omonime o equivoche e paronime o denominative le parole capaci di più sensi: l'avere nel cap. 4. p. 1. b. seg. dello stesso libro indicate separatamente le dieci categorie, senza accennare a veruna comunanza di senso tra loro: l'essersi in parecchi luoghi servito per esempi di equivocazione di categorie dell'ente scambiate l'una per l'altra (v. Soph. El. 4. p. 165. b. 38): l'avere d'altra parte, detto, che un'essenza qualunque si attiri nel maggior grado in un concetto del quale deriva ad altri un'univocità, e ricavatone che sia ente massimamente quello per cui altre cose sono (Met. II. § 5. p. 993 b. 25. sg.), e anche qui raccostata tanto l'*univocità* all'*analogia*: l'avere adoperato qui un esempio non adatto a spiegare l'analogia dell'*ente*, giacchè il sano è *analogo* perchè quella forma che significa, inerisce intrinsecamente a un solo significato e agli altri appartiene per modo di denominazione estrinseca, dove l'ente significa una nozione o forma inerente intrinsecamente a tutti i suoi significati. S'aggiunga, che il concetto d'analogia fu (V. Simpl. ad Cat. p. 8. p. 81. a. 34) perso affatto di vista da' commentatori neoplatonici, e confuso con quello d'equivocità: di maniera che Porfirio, come ho accennato, dice che il nome d'ente, accomunato a ogni cosa, è equivoco e non univoco: anzi attribuisce ad Aristotile d'averlo detto, quantunque le parole ch'egli allega non si trovino nè nelle categorie, dove pareva che egli le leggesse, nè altrove; onde Scoto l'accusa di falsa citazione

Le ragioni di ciascuna soluzione erano di molto peso e le conseguenze di gran rilievo. Pure, mi pare che non si potrebbe negare che in quel tafferuglio d'argomenti pro e contra non si intromettessero parecchie confusioni. La quistione, a dirla netta, era questa: le varie determinazioni dell'ente hanno tra loro qualche relazione o nessuna? Se non ne hanno veruna, l'ente non ha in nessuna sua

determinazione lo stesso senso che ha nell'altra: di maniera, che tra l'ente-sostanza e l'ente-accidente non corre più simiglianza di quella che corra tra il cane animale, e il cane stella: e l'ente, perciò, sia *equivoco*. Se invece ci ha una relazione tra le varie determinazioni dell'ente, è tale che in tutte si attui della stessa maniera e tutto come il genere si attua tutto in ciascuna sua specie, e l'ente, perciò, sia *univoco*; ovvero tale che in una sua determinazione, quella di sostanza, si attui principalmente, nell'altre rispetto alla prima, e perciò l'ente sia *analogo*? Se c'è la prima relazione, c'è verso di distinguere in modo l'universalità dell'ente dall'universalità generica, che non si sia obbligati a chiamare l'ente un genere? Se invece c'è la seconda, si dovrà dire, che l'ente si attua per sè e tutto così nella categoria in cui s'attua principalmente come nell'arte, ovvero, che nella prima s'attua per sè, nelle altre in quanto s'attuano nella prima? S'aggiunga la distinzione dell'ente in finito ed infinito e le si applichino gli stessi dubbii, che all'altra distinzione, con tutte le dimande e tutte le risposte scolastiche: giacchè a ciascuna delle dimande chi rispondeva di sì e chi di no. Ciascuna risposta avrebbe avuto grandissime conseguenze, rispetto all'oggettività del concetto dell'ente, e alla natura dell'ente reale: ma le conseguenze erano scansate con tanta arte, che a quelle varie risposte restava solo un valore logico. Di quelli che ammettevano l'univocità dell'ente, gli uni, gli Scotisti, accoglievano l'oggettività del concetto dell'ente; gli altri, i nominali, la rigettavano: di quelli che stavano per l'analogia, chi accettava sola la nozione soggettiva dell'ente, chi con questa anche l'oggettiva, chi negava l'una e l'altra. In somma, risoluta la quistione dell'univocità o analogia, non s'era per anche concluso nulla: e i dubbii ripullulavano ad ogni passo. Amerei, — voglia strana davvero, — di andargli seguendo: ma qui non sarebbe nè il luogo nè il tempo.

In quanto ad Aristotile, mi pare evidente, ch'egli ammetta sola una analogia tra le varie categorie dell'ente; mi si presenterà altrove un'occasiose di mostrarlo (lib. V. cap. 6. § 16.). Ma la divisione categorica è universale ad ogni ente: perciò ci vanno soggetti così gli esseri eterni come i temporanei; quantunque l'ente primo sia solo essenza pura ed atto. Perciò le nozioni categoriche fondano ciascuna una univocità tra i varii enti sia finiti sia infi-

sensazione (1) e una la scienza: la grammatica, per esempio, una com'è, studia tutte le voci (2). Perciò ad una scienza unica di genere spetta di studiare quante ci sono specie dell'ente e alle specie di quella le specie di questo. (B).

5. Ora, se l'uno e l'ente sono il medesimo e tut-

---

niti, che si raccolgono sotto quelle come *generi*. Con questo filo si risolveranno parecchie varietà dei luoghi citati più su. Adunque, tra Dio e l'uomo, come essenze, corre *univocità*: l'essenza è concetto generico, di cui questo e quello sono specie: tra l'ente come essenza e l'ente come accidente corre analogia; perchè l'ente, propriamente e principalmente, è essenza. Appunto la prima di queste due conchiusioni nessuno scolastico l'avrebbe ammessa; anche quegli, i quali ammettevano che ci corresse univocità d'essere tra Dio e l'uomo, avrebbero negato che ci potesse correre univocità d'essenza o di sostanza.

Chi voglia trovare le autorità sulle quali ho affermato tutto quello che si contiene in questa nota, vegga Scoto. *Quaest. in Met*. Lib. IV. l. p. 574-580. Scaino. p. 170. Suarez. *Metaph.* Disp. XXVIII e XXXII. Zimra. *Solut. Concil.* IV. Conc. Chi vuole rendersi ragione di tutta la discussione consulti Avicen. I. *Met.* c. 2 e 5 D. Thom. I. p. q. 13 art. 5 e 7 Scot. in I. dist. 3 q. 1 e 3 e dist. 8 q. 2 dist 3 q. 1 Cajet. *de Analog. nomin.* c. 4 e 6 Ferrar. I. *contr. Gent.* c. 34. Capriol. in 1. dist. 2 q. 1 Soto *in Praedicam.* c. 4 q. 1. Fons. 4 *Met.* c. 2. 2. q. 3 Suarez. *Met.* disp. II. Sect. 1 et seg. citati dal Cavello *ad Scot. Met.* l. c. Aggiungi Joan. de Jaunduno. *Quaest. in Metaph.* IV. q. 1 p. 47 seg. Ant Andreas. *Quaest. in Met. IV*. I. p. 17. Gabriel. dist. I *Quaest.* IV.

(1) V'è un senso per i colori, uno per i sapori. uno per gli odori, quantunque varii di specie.

(2) « La grammatica non istudia solo una special sorte di voce, l'acuta, per esempio, ma ogni voce in quanto voce ». Al. Afrod. Bek. p. 640 a. 25.

l'uno, però in quanto all'implicarsi l'un l'altro, come fanno principio e causa (1), non già in quanto all'intendersi con una nozione unica (2): e non rileva punto qui, se la si tiene per unica, anzi farebbe più a proposito. Giacchè *uomo uno* ed *uomo ente* ed *uomo* valgono il medesimo, e a dire l'*uomo è uno* è appunto come se con una duplicazione nella frase, si dicesse l'*uomo è uomo.* (C) (3). Egli è chiaro che sia che si generi, sia che si corrompa, l'uomo non si separa mai dall'uomo, e neppur l'*uno*,

---

(1) « Dice, che l'uno è lo stesso coll'ente, come principio e causa sono lo stesso. Questi due concetti, difatti, s'implicano l'un l'altro e si predicano del medesimo; giacchè quello che è principio è anche causa, e quello che causa, anche principio. Pure ciascun d'essi è *principio*, da quello per cui si dice *causa*. Principio, in effetto, è appreso come un anteriore a ciò di cui è principio, e in quanto derivano da lui le cose delle quali è principio, dove la causa è appresa in quanto è per lei ciò di cui è causa: ora, il *da cui* è altro concetto che non il *per cui* ». Al. Aphrod. Be. p. 641. a. 16 seg.

(2) Qui s'interrompe, come se pensasse a un tratto, che questa diversità di concetto che ha ammessa tra l'uno e l'ente, potrebbe nuocere alla deduzione che vuol cavare dalla loro identità di soggetto: e che però sia necessario di mostrar, che qui questa diversità non va punto calcolata, acciocchè non se ne prevalga nessuno contro alla sua conclusione.

(3) Mostra che questa diversità di concetto non va punto calcolata, facendo vedere per via d'esempi come ad adoperare il concetto dell'*uno* o quello dell'*ente* nell'indicazione di una cosa, l'è tutt'una: anzi, sono ambedue già implicati nel concetto semplice della cosa stessa. Chi dice *uomo*, dice già così *uomo ente*, come *uomo uno*: e a dire *uomo ente* o *uomo uno* val quanto dire *uomo uomo*.

del pari (1). Di maniera ch'è manifesto, che l'aggiungere l'*uno* all'*ente*, non cangia il senso, e l'uno

---

(1) L'è una riprova. E' tanto vero, che a dire *uomo uno* vale il medesimo che a dire *uomo uomo*, che come l'uomo non cessa d'esser uomo sin che duri o mentre si fa e si disfa, così non cessa mai di esser *uno*. *Uomo uomo* poi ed *uomo ente* valgono il medesimo. Questo luogo l'ho interpretato conforme al senso che gli danno l'Afrodisio (Be. 641. b. 29 seg.) e S. Tommaso (Lect. 11. B. p. 41. verso K). il Bonitz (*Met.* 176) interpreta: « neque in generatione neque in corruptione seiungitur essentiae notio ab unitate, et similiter unitatis notio non seiungitur ab essentia ». Parrebbe, che i Francesi, lo Schwegler, e perfino Bessarione l'abbiano inteso allo stesso modo. Torna al medesimo: ma l'interpretazione mia rasenta meglio il testo, mi pare.

Aristotile afferma che ci sia una diversità di concetto tra l'uno e l'ente, ma non dice quale: anzi cerca nel corso della esposizione di farla perder di vista. La determinazione di questa diversità fu l'occasione di tre dottrine tra le quali si divisero le scuole. La prima, che fu quella d'Avicenna (*Met.* III. 2. VII. 1), di Scoto (*Quaest. in Met.* IV. qu. 2. p. 580-588), di Giovanni di Janduno (I. c. IV. qu. 4. p 51 r.), di Ant. Andrea (*Met. Quaest.* 3. p. 18: v.), sosteneva, che l'uno aggiunga all'ente una determinazione positiva, distinta come reale dall'ente, ma però conseguente e concomitante ogni ente. La seconda, che par quella di S. Bonaventura (In. I. d. 23, art. 1. quaest. I), dell'Alense (I. p. q. 13 mem. 1 e 2), del Soto (*Logic.* cap. de propr. q. 2, ad 2), voleva che l'*uno* aggiunga bensì all'ente una determinazione positiva, però distinta non come reale, ma come nozione dell'ente. La terza che fu quella di Averroè (a. q. I. p. 67 seg.) e di S. Tommaso (*Met.* IV Lect. 2. c. p. 42 B. r. vi confuta Avic.), e la più comune (vedi Suarez. *Met. Disp.* I. Sect. I. VI) dichiara che l'uno non aggiunga all'ente nulla di positivo che sia distinto dall'ente sia come reale sia come ideale, ed aggiunga solo una negazione per modo di privazione, la negazione, ciò è dire, della divisione. Quest'ultima dottrina è conforme a quella d'Aristotile: vedi *Met.* V. 6. e X. 1.

non indica qualcos'altro al di là dell'ente. Di più l'essenza di ciascuna cosa è *uno* non per accidente, ma per sè, appunto come l'è un ente. Di maniera che quante ci è specie (1) dell'uno altrettante ce n'è dell'ente: il *che* delle quali, del *medesimo*, vo' dire, del *dissimile*, di altri tali concetti e de' loro opposti (D) va studiato da una scienza unica di genere. E di certo, tutti i contrarii si riducono a codesto principio (2): dottrina, che ci basti d'aver trattata nella *scelta de' contrarii* (3). 1004

6. E tante sono le parti della filosofia, quante le essenze, di guisa che tra loro dev'essere quale primaria e quale secondaria. Giacchè l'ente e l'uno si

(1) « La parola *specie* qui non è usata rigorosamente, giacchè nè l'ente nè l'uno sono generi, nè però le loro divisioni sono *specie*. Il comune delle cose che hanno più sensi, come appunto sono l'uno e l'ente, non è genere: ma mantiene solo una certa simiglianza col genere ». Al. Aphrod. Be. 6.142. a. 33-38.

(2) « Chiama qui *principio* la contrarietà primaria dell'uno e del contrapposto all'uno, i *molti*. Giacchè il medesimo è un *uno*; il diverso una moltitudine e nella moltitudine. Del pari, il simile e l'uguale si reca all'uno, il dissimile e disuguale alla moltitudine ». Ib. 642. b. 14 seg.

(3) La scelta de' contrarii che altrove (X. 3. 1054. a. 30) chiama *la divisione de' contrarii*, è il titolo d'un libro d'Aristotile, oggi perduto. Lo cita qui l'Afrodisio, ma non come uno che l'abbia letto. Aggiunge, che questa riduzion de' contrarii era anche trattata nel secondo libro del *Bene*. Così l'intendo io: altrimenti il Brandis (*Arist.* pag. 100) e il Bon. (*Met.* p. 178) a' quali pare che l'Afrodisio identifichi il libro su' *contrarii* col secondo del *Bene*.

partiscono a un tratto in generi (1): e perciò le scienze si conformano a codesti generi. Il filosofo, in effetti, è come il matematico; la matematica ha parti anch'essa, e tra le scienze matematiche quale è prima, quale seconda, è così via via. (2).

7. Poichè (3) appartiene ad una unica scienza

(1) *Generi* vale qui il medesimo di *specie*, usato più su (§ 5). *A un tratto*, vale *da se, fin nel loro senso proprio e primario*. Parla dell'ente e dell'uno, nel senso loro più rigoroso e proprio, in quanto indicano *essenze sostanziali*: di maniera che questa divisione dell'*ente* e dell'*uno* in varii generi (*ideale, reale, finito, infinito, mobile, immobile*) è diversa dalla categorica. Questa seconda si riproduce in ciascun membro della prima. Tutte le categorie d'un genere d'ente sono studiate da una sola scienza; invece ciascun genere d'ente spetta ad una scienza diversa. Questo § è strettamente unito col terzo, giacchè le specie della filosofia non corrispondono alle specie dell'*ente* e dell'*uno*, concetti universali ed analogici, ma bensì alle specie, in cui si partiscono l'*ente* e l'*uno* intesi nel loro senso primario. Di questi disordini ce n'ha parecchi in Aristotile: non è però necessario di trasporre questo § 6 dopo il 4º coll'Afrodisio, e dopo il 3º collo Schwegler: quantunque non mi paia che si possa col Bonitz (*Met.* p. 178) connetterlo col precedente.

(2) Haec sive genera dixeris sive species entis quum dignitate inter se differant, ut aeternae et immobiles substantiae priores sint aeternis et mobilibus cet., partes philosophiae, ex illa entis partitione petitae, eundem inter se habebunt ordinem, ut prima philosophia prior sit ac potior quam disciplina physica, perinde atque in mathesi primum sunt tractanda, quae notionis simplicitate reliquis antecellunt. Bonitz p. 178.

(3) Qui ancora si badi. Aristotile s'interrompe a un tratto, e la costruzione è irregolare, mancando nel periodo un membro che corrisponda acconciamente a questo *poichè*. L'interrompersi è derivato da questo che, avendo detto che la molteplicità si contrappone

di studiare gli opposti e all'*uno* si oppone la *moltitudine*, e la negazione e la privazione vanno studiate da una scienza sola, perchè con ambedue loro si studia sempre quell'*uno* a cui la negazione o la privazione si riferiscono: giacchè o si dice assolutamente, ch'egli non sia, o che non sia in un genere; nel primo caso oltre al contenuto nella negazione, non ci è altro che la negativa; la negazione, in effetto, vale l'essenza di quel contenuto: nella privazione invece ci è ancora un qualcosa di soggiacente, a cui s'applica la privazione. (1). Al-

all'uno, gli è poi come venuto in mente che questa contropposizione si può intendere come negazione dell'uno o come privazione. Divario vero, ma che non importa qui, poichè non impedisce la conclusione che vuol cavare qui da quella contrapposizione. Pure, perchè non gli si obbietti, lo nota e lo sviluppa. Nel X. 6. sarà determinata quale sia propriamente la maniera di opposizione che corre tra l'*uno* e il *molto*.

(1) La negazione nega qualcosa assolutamente: non dice, altro, se non che qualcosa non è: la privazione invece nega che qualcosa si in qualcos'altro. Il non vedere è un concetto negativo: l'essere *cieco* un concetto privativo. *Cieco* è chi ha la vista e l'ha persa: indica la privazione della facoltà visiva nell'organo ordinato ad esercitarla: il *non vedere* indica un'assenza di qualcosa, della vista, ma non già in qualcos'altro, in un organo, negli occhi. *Il bruco non vede, quell'uomo è cieco.* Però nella negazione non ci ha se non il suo contenuto, quel che si nega, e la particella negativa, con cui si nega e si distingue quel contenuto da qualcos'altro. Nella privazione, invece, è implicitamente espresso quel qualcosa che si dichiara privato. « La negazione, per esempio, *non uguale*, dice il Bonitz (*Met.* p. 179), non vuol dir altro, se non che l'*uguale* non sussita, e non contiene altro, se non *quello che si nega, l'incluso nella negazione, l'uguale*, e la particella negativa *non*, me-

l'*uno*, adunque, si oppone la moltitudine (1); di modo che anche gli opposti di quei concetti sunnominati, il *diverso* e il *dissimile* e il *disuguale*, e quanti altri si conformano sia a questi sia alla *moltitudine* e all'*uno* (2), vanno conosciuti dalla scienza il discorso (E). Fra' quali c'è la contrarietà, (3) giacchè la contrarietà è una differenza e la differenze una diversità. (4).

---

diante la quale *non uguale* si distingue da *uguale*: invece, se diciamo qualcosa *disuguale*, non possiamo fare a meno di pensare un certo qualunque genere, in cui la *disuguaglianza* si scorga, un genere, di certo, che sia di sua natura adatto a ricevere sia l'uguaglianza, sia la disuguaglianza. In somma, il *non uguale* è astratto: il *disuguale* concreto. Col primo si nega l'*uguaglianza*: col secondo si afferma la *disuguaglianza* ». La privazione, dice l'Afrodisio, non è puramente l'assenza di qualcosa, come la *negazione*, ma l'assenza di ciò che di sua natura dovrebb'essere in una cosa e quando vi *dovrebb'essere* (644: a. 35) Vedi lib. X. Cap. 10 e 22. e X. 3. e 4.

(1) Qui ripiglia il discorso interrotto al principio: e lo ripiglia citandone un solo inciso, e non quello dal quale si ricava immediatamente ciò che segue. La conchiusione, che ricava, si collega più intimamente colla prima proposizione del §, che i contrapposti vanno studiati dalla stessa scienza. Ripete invece la seconda, e perchè fa ricordare la prima, e perchè, ripresentata così avanti, serve a fare intendere tutta la deduzione.

(2) Tutte, in fine, si risolvono nella contrarietà dell'*uno* e del *molti*: ma alcune immediatamente, altre solo mediatamente, e immediatamente in altre contrarietà più affini ed attigue.

(3) Per quello che deve dire più giù, dichiara esplicitamente che la contrarietà sia uno dei concetti, il cui studio rientra sotto la filosofia.

(4) Piglia per concesso, che il concetto del *diverso* appartenga alla filosofia: e ne ritrae, che anche il *contrario* le spetti, perchè

8. Di maniera che poichè l'uno s'intende in più modi, anche questi accidenti (1) s'intenderanno in più modi, e saranno non pertanto conosciuti tutti dalla stessa scienza, giacchè non basta questa moltiplicità di modi, perchè si richiedano diverse scienze: ma bisognerebbe che i concetti di codesti varii modi non avessero nè conformità nè relazione tra loro (2). Invece, questi si riferiscono tutti a un concetto primario, e siccome quante cose si dicono *une* si riferiscono a un primario *uno*, così si deve dire che sia del *medesimo*, del *diverso* e degli altri contrarii; cosicchè, distinto in quanti modi ciascuno si dice, si deve in ogni predicazione (3) render ragione, quale relazione abbia col modo primario (4). Si diranno, in effetti, ovvero perchè lo producono,

---

il *differente* è una specie del *diverso*, e il *contrario* una specie del *differente*. Dirà nel libro nono (3 e 4) come si divariino questi concetti.

(1) Il difficile, il dissimile, il diverso ecc.

(2) vedi § 1. Vuol dire, se non fossero nè univoci, nè analogici.

(3) Ciascuna volta che si predica uno di questi contrarii; o meglio, per ciascuno dei modi ne' quali accade di predicargli.

(4) Ciascun contrario s'adopera in più modi, o altrimenti il concetto, espresso da ciascun contrario, ha, starei per dire, più mosse ed attitudini: bisogna cercare quale tra queste sia la primaria e come naturale ed essenziale a quello. O per parlare più esattamente, ci ha qualcosa di comune e qualcosa di vario nei diversi usi del concetto di similitudine, per esempio, e dissimiglianza. Bisogna sceverare quel comune, ch'è come il contenuto primo, perpetuo di quel concetto. E rispetto a ciascun uso particolare, vedere in che modo si riferisca a quel comune, e come s'implichi e l'esprima. Questi varii rispetti ne' quali quel comune unico è

ovvero per altri simili rispetti (1). E' adunque manifesto (F) che spetta ad una sola scienza di tener discorso di codesti concetti e dell'essenza (gli era uno de' dubbii (2): e che appartiene al filosofo di poter studiare tutto questo.

9. Che se non appartiene al filosofo, chi mai esaminerà, se Socrate e Socrate seduto siano tutt'uno (3), e se ciascun contrario ha un contrario, o cosa sia il contrario e in quanti modi di casi (4)? E lo stesso di altre tali quistioni. B.

10. Poichè adunque codesti contrarii sono affezioni per sè (5) dell'uno in quanto uno e dell'ente

espresso nei varii modi di quel concetto unico, introducono una moltiplicità nel concetto, ma non tale che ne sperda e dissipi l'unità e l'identità. Il concetto di diversità è uno solo: pure la madre è diversa dal figlio in un altro senso e sotto un altro rispetto che un tavolino dall'altro.

(1) Il *disuguale* è *diverso*, perchè contiene la *avversità*, l'implica: il *molti* è *diverso*, perchè genera la *diversità*.

(2) La quistione quarta, come si è notato in testa al capitolo. Vedi libro III, 1. § 6. p. 99. Accennata nell'esposizione, è una delle due omesse nello sviluppo.

(3) La quistione espressa con termini generali sarebbe: « Se sia il medesimo la sostanza per sè e la sostanza congiunta con un accidente ». La soluzione era necessaria, come osserva il Bonitz, per ischivare de' cavilli sofistici. Vedi VI. 2. 1026. *b*. 16.

(4) Queste tre ultime quistioni le tratta X. 4. 1055. *a*.

(5) « L'*affezione per sè* vale il medesimo di *inerente per sè* e *accidente per sè*, cioè vuol dire, quello che, non essendo nella nozione stessa e definizione d'un genere, pure ne ricava necessariamente. (Vedi III, 2, 997. *a*. 7. V. 11. 1019. *a*. 1, 1030 *b*. 19.

in quanto ente, e non in quanto numeri o linee o fuoco, gli è chiaro che appartiene a quella scienza di conoscere e cosa siano e quali proprietà abbiano.

11. E quelli che ne fanno lo studio, non sbagliano già perchè escano di filosofia: ma perchè è anteriore l'essenza, della quale non intendono nulla. Giacchè, siccome ci sono proprie affezioni del numero in quanto numero, la disparità per esempio, e la parità, la proporzione e l'uguaglianza, l'eccesso e il difetto; e le si trovano nei numeri, così considerati di per sè, come nel rispetto dell'un coll'altro; e ce ne sono, del pari, altre proprie e al solido e all'immobile e al mobile ponderabile o imponderabile: così appunto ce ne sono di proprie all'ente in quanto ente, e le son quelle delle quali il filosofo ha a considerare il vero.

12. Un indizio. I dialettici ed i sofisti vestono lo stesso abito del filosofo: la sofistica, in effetto, è una filosofia solo apparente, e i dialettici discorrono di tutte le cose; e comune a tutte è l'ente. Ora, costoro trattano di codesti accidenti, di sicuro, perchè son proprii della filosofia. Giacchè la sofistica e la dialettica s'aggirano intorno allo stesso genere

---

31. *Anal. post.* I. 7. 75. *b.* 1 al. Nello stesso senso queste modificazioni si chiamano *appartenenti* (οἰκεῖα) X. 9. 1058. *a.* 37. *b.* 22). Queste, per dirla co' logici, note consecutice della nozione, se son proprie ad una tal nozione e non appartengono ad altra, si chiamano *affezioni proprie* (Ib. *b.* 11, 15, 16. XIII, 3, 1078. *a.* 7) » Bon. *Met.* p. 181, Vedi V. 30, n, ult.

della filosofia: la quale però differisce da quella per l'uso della facoltà (1), da questa per il proposito della vita (2). La dialettica tasta dove la filosofia conosce: la sofistica ha un'apparenza, ma non è punto.

13. Oltre di che, una delle serie dei coelementi contrarii è privazione (3): e si riducon tutti all'ente e non ente, all'uno e moltitudine: la quiete, per esempio, all'uno: il movimento alla moltitudine.

14. E che gli enti e l'essenza constino di contrarii, l'acconsentono tutti. Tutti almeno hanno contrarii i principii. Chi il pari e dispari (4); chi il caldo e freddo (5): chi il fine e l'infinito (6): chi l'amicizia e la discordia (7).

---

(1) « Tutte e due usano la facoltà raziocinativa o sillogistica: l'una però, la filosofia, per dimostrare il vero: l'altra, la dialettica, per tastare il vero; e concludere il probabile. Però il dialettico prova il *pro* e il *contra*, e tasta dove il filosofo dimostra e sa; ma non differisce dal filosofo nel proposito della vita, poichè anch'egli parla per utilità di chi lo sente, procurando per esercizio, di saggiare, se hanno davvero scienza di quello che dicono ». Al. Afrod. 647. *a*.

(2) « Il filosofo, in effetti, si propone di sapere quello che gli spetta, il sofista di parere che lo sappia ». Ib. - Platone nel dialogo del sofista ne dà lo stesso concetto.

(3) La *dissimiglianza, privazione della simiglianza* ecc. Così qui determinerebbe che la moltitudine sia privazione e non negazione dell'uno: ma si veda X. 6. 1. cit. più su.

(4) Pitagorei.

(5) Parmenide.

(6) Platone.

(7) Empedocle.

15 E questi contrarii e tutti gli altri si vede che si riducono all'*uno* e *moltitudine*: e la riduzione ci si dia per fatta (1). I principii, di certo, e soprattutto quegli assegnati dagli altri ricadono in que' due, come in generi. Anche da ciò, adunque, si ritrae chiaramente, che appartiene ad una sola scienza di studiare l'ente in quanto ente. Perchè tutti gli enti o son contrarii o da contrarii, e principii de' contrarii son l'*uno* e *moltitudine*. Ora, questi appartengono ad una scienza unica, sia che abbiano un solo, sia che più significati, come forse (2) è il vero. In effetto, si dica pure l'uno in più modi: ce ne sarà pure uno primario al quale si riferiranno gli altri; e i contrarii, del pari. E perciò quand' anche l'ente e l'uno non fossero qualcosa d'universale e d'identico soprastante a tutte le cose, o di separabile, come forse non sono; quand'anche ci fossero solo degli *uni* che si riferiscono a quell'*uno* primario, e degli altri via via a loro, non per questo spetterebbe al geometra di studiare cosa sia il contrario o il *perfetto* o l'*ente* o l'*uno* o il *medesimo* o il *diverso*, altro che per commodo del proprio soggetto.

1005 a

(1) Vedi § 5, n. 11.

(2) Il *forse* qui come più giù ed altrove non indica dubbio. E' uso comune a tutti gli scrittori greci fino ad Aristotile di procacciare che l'affermazione non paia ardita troppo e assoluta e perciò temperarla e come ammorzarla con una particella o coll'altra.. Vedi l'Heindorf *ad Plat. Phaedr.* 233. E. e il Waitz *ad Anal. pr.* I. 12, 32. *a.* 16, e il Bonitz. *Met.* ad, lib. I. 5, 987. *a.* 26 p. 86.

16. Che adunque spetti ad una scienza unica di studiare l'ente in quanto ente e quello che gl'inerisce in quanto ente, non ammette dubbio, e neppure che una stessa studii non solo le essenze ma ancora codesti inerenti, e tanto i suddetti, quanto il *prima* e *poi*, e il *genere* e *specie*, e il *tutto* e *parte*, e simili altri.

Capo III.

Quest. II. La scienza dell'ente E' essa stessa la scienza de' primi principii dimostrativi.

1. S'ha inoltre a dire, se la scienza che tratta de' così detti in matematica assiomi, faccia o no tutt'uno con quella che tratta dell'essenza. **1005. A. 19.**

Ora, è evidente che sì, e che è la scienza appunto del filosofo: di fatto, s'applicano a tutti gli enti, e non solo ad un genere d'enti in particolare, ad esclusione degli altri. E se ne servono tutti perchè appartengono all'ente in quanto ente, e ciascun genere è ente, o se ne servono fin dove fa al loro proposito: che è fin dove s'estende per ciascun quel genere d'ente intorno a cui lavora le sue dimostrazioni. Di maniera che poichè è manifesto, che in tanto si riscontrano in tutti gli enti in quanto sono enti (nè gli enti hanno altro di comune), lo studio loro spetta anch'esso a chi piglia cognizione dell'ente in quanto ente.

2. Perciò nessuno di quelli che hanno soggetti di studio parziali, non il geometro, non l'aritmetico (1), s'attentano punto di discorrere, loro, sulla verità o falsità di questi assiomi. Lo fanno bensì certi fisici, e ci si vede la ragione: credono che il soggetto della loro scienza sia l'intera natura e l'ente. Ma poichè ci è chi sta più su del fisico (giacchè la natura non è se non un genere dell'ente), lo studio di tali assiomi spetta a chi medita in universale ed intorno all'essenza prima. Davvero, è una sapienza (2) anch'essa la fisica, ma non prima. E tutte B. quelle prove, che alcuni di quelli che parlano della verità degli assiomi, fanno sulla maniera in cui bisogna venirne in chiaro, è l'ignoranza dell'analitica (3), che gliene fa fare: di fatto, bisogna saperlo già, prima di applicarsi alla fisica, e non cercarla mentre ci si studia (F). E' adunque chiaro, che spetta al filosofo, e a chi su tutta l'essenza medita di che modo sia naturata, di considerare, del pari, intorno a' principii sillogistici.

3. In ogni materia, chi n'ha la più gran cognizio-

---

(1) *Anal. post.* I. 12. 77. *b.* 5.

(2) A questa parola si dia il senso che Aristotile ha dimostrato che ha davvero nel parlare comune degli uomini. Vedi capo 1 e 2 del lib. I.

(3) Nell'*analitica* Aristotile dà la teorica della dimostrazione (*An. Pr.* I. 1. p. 24. a 10.): la quale appunto ignorano quelli che s'affaticano intorno alla dimostrazione di quei principii, senza ammettere i quali per veri non si può dimostrare. Vedi lib. III. 2. § 7 e 8.

ne possibile, bisogna dire, che ne possegga i più fermi principii: di maniera che chi conosce l'ente in quanto ente, deve possedere i principii i più fermi. Ora, questo è appunto il filosofo.

4. Il principio poi il più fermo è quello su cui è impossibile di errare: giacchè bisogna che esso sia a dirittura il più conosciuto (di fatto tutti errano in quelle cose che non conoscono), e non ipotetico (1). Perchè quel principio, il quale chiunque concepisca un ente qualunque, deve già per forza possedere, non è una ipotesi; anzi, un tale principio, che deve per forza conoscere chi conosca una qualunque cosa, si deve per forza già avere anticipatamente. Ora, che il principio il più fermo deva esser così, è chiaro: quale poi sia, veniamo a dirlo.

---

(1) L'*ipotesi* è definita di due maniere da Aristotile. Nel primo senso, *ipotesi* si contrappone a *definizione*, e vale una *tesi*, nella quale s'afferma non il concetto d'una cosa, ma l'esistenza o non esistenza sua (*An. post.* I. 2. 72. *a.* 18) Nell'altro senso, *ipotesi* vale una *tesi* non necessaria ad ammettere, dimostrabile e non dimostrata. (Ib. I. 10. 76. *b.* 23). E' evidente che questo secondo senso non contradice al primo, ma l'abbraccia. Che poi il principio di cui si parla qui non sia *ipotesi* in verun senso, non ci vuol gran cosa a capirlo da sè (v. Waitz. *Org.* I. p. 428. II. p. 308. Trendelenb. *Log. Arist.* § 66 Bonitz. *Methaph.* p. 186). Si badi come nel periodo che segue applica queste due definizioni dell'*ipotesi* al principio supremo: e mostra come non si riscontrano, e perchè è anteriore a qualunque ente e perciò non può consistere nell'affermazione dell'esistenza di un ente, e perchè è anteriore alla concezione di ogni cosa, e perciò alla dimostrazione stessa, di maniera che non può essere dimostrabile.

5. L'impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non istia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto (e tutte quelle altre determinazioni che potremmo aggiungere, si tengono per aggiunte a scanso degl'impigli logici (1), è appunto il più fermo di tutti i principii (2): di fatto si riscontra colla definizione data. Giacchè è impossibile, che uomo al mondo pensi che lo stesso sia e non sia.

Certi credono che Eraclito lo dica: ma non è poi necessario, le cose che uno dice, che le pensi anche.

---

(1) Aristotele chiama *logiche* quelle dimostrazioni e quelle obbiezioni, che non sono attinte ai principii proprii o alla natura della cosa di cui si tratta: ma bensì o a' principii più generali, non appropriati né immediati, ovvero a considerazioni accessorie come sarebbe la maniera in cui la cosa è enunciata. Che sarebbe il caso, se chi si sia cercasse di distruggere il principio di contraddizione profittando della mancanza di alcune determinazioni nella sua formola. Delle obbiezioni di questa natura, nel *de Interpr.* (6.17 *a.* 34), le chiama *seccaggini sofistiche.* A *logico* in questo senso si contrappone *analitico*. Vedi Waitz. *Org.* II p. 354. Brandis. *Arist.* I. p. 143 H. Rassow. *Aristot. de notionis definit.* p. 19 not. Biese. *Phil. des Arist.* I. p. 133 e 261. Bonitz. *Met.* p. 187.

(2) Gli scolastici ne dubitarono e ne questionarono, parecchi cercando un principio superiore, vedi Scot. op. cit. q. III; p. 588 seg. Jo. de Janduno, *op. cit.* q. VI, p. 52. Ant. Andreas, *op. cit.*, q. IV ecc. Suarez riassume ogni cosa (*Met. Disp.* 2. Sect. IV): e mostra come il principio di contraddizione non è primo perchè da esso ci derivi tutto il contenuto della scienza, nella qual maniera è primo quel principio, in cui si predica dell'ente la sua ragione o l'essenza sua concepita distintamente, ma perchè, essendo la formola generale della riduzione all'assurdo, è il mezzo estrinseco ed indiretto di provare ogni altro principio.

Davvero, se i contrarii non possono stare insieme nella stessa cosa, (ed anche a questa proposizione ci si diano per aggiunte tutte le determinazioni solite), e nella contradditoria ci sono due giudizii l'uno contrario all'altro, si vede essere impossibile, che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia o non sia: perchè chi fosse in questo errore, avrebbe a un tempo i due giudizii contrarii (1). Perciò tutti quelli che dimostrano, riducono a questo principio ultimo: perchè è principio di sua natura, e va avanti a tutti gli assiomi.

---

(1) Con questo non vuol dimostrare, ma solo dichiarare il principio di contraddizione, indicando, come si ritrovi nel pensiero quella stessa impossibilità di essere affermativo e negativo a un tempo, che ci è nelle cose di essere e non essere insieme. Che non ripeta dal pensiero la dimostrazione della verità oggettiva del principio di contraddizione, è chiaro dall'ultimo periodo, in cui procede appunto all'incontrario. « Ceterum, (aggiungerò col Bonitz. *Met.* p. 187), principium contradictionis quale Aristoteles proposuit, quid differat ab era forma huius principii, quae in logica formali frequentatur, facile est videre: Aristoteles enim de *rebus* agit, logica formalis de *notionibus* (notio A est A, neque est eadem ac notio non - A). Neque hoc aliud est discrimin quam quo omnino logica aristotelica a logica vere formali seiungitur (Trend. El. log. 63. not.); in quo discrimine utrum virtus cernetur philosophiae Aristotelicae (Trendel, *log. Unters.* I. p. 18 seqq.) an. vitium (Herbart. *Einl. in d. Philos.* 391), non est huius loci quaerere ». Si consulti anche Brandis *Aristol.* I. p. 370. seg.

Capo IV.

Della maniera di redarguire coloro che negano il primo principio d'ogni dimostrazione

1. Pure c'è di quelli, che, come s'è detto, affermano, che una cosa stessa possa insieme essere e non essere, e che loro lo pensino. E' un discorso che si fa da parecchi anche tra coloro i quali s'occupano della natura. Invece, noi abbiamo assunto per impossibile, che una cosa sia insieme e non sia, e da questa impossibilità ritraemmo che questo sia appunto il più fermo di tutti i principii. Ora, alcuni pretendono che si dimostri loro anche questo; ignoranti davvero: giacchè è pure un'ignoranza a non sapere di quali cose bisogni dimandare la dimostrazione (1), di quali no. Di fatto, non è possibile che si dia dimostraizone d'ogni cosa a dirittura; s'andrebbe all'infinito; di maniera che neppure così non ci sarebbe la dimostrazione. E se c'è cosa, di cui non bisogna cercare dimostrazione, un principio che pretendano più atto a farne senza, non ce lo saprebbero dire.

2. Se non che si può dimostrare anche questa

---

(1) *Anal. post.* I. 3. 7. b. 5. seg.

impossibilità in via di redarguizione se solamente l'avversario dice qualcosa: che se non dice nulla, è ridicolo di cercare un ragionamento contro a chi non ragiona di nulla, appunto in quello che non ragiona: giacchè un tale in quanto tale, è già simile ad una pianta. Il dimostrare poi, in via redarguitiva, io dico che differisce dal dimostrare; perchè chi dimostrasse lui, parrebbe di commettere una petizione di principio, dove, quando n'è colpa un altro, sarebbe una redarguizione e non una dimostrazione (1).

3. In tutti i casi simili, la norma è, non di pretendere che l'avversario dica d'una qualunque cosa o che è o che non è (così l'altro apporrebbe subito la petizione di principio): ma che dia un significato e per sè e per gli altri alle parole: di qui,

(1) Prorsus enim diversa est demonstrandi et refutandi ratio; demonstratio enim repetenda est ex propositionibus sua natura altioribus et ad cognoscendum aptioribus (*An. post.* I. 2. 71. b. 17. seqq. *An. pr.* I. 31, 46, b. 38) itaque si quis principium demonstrationis demonstrare susceperit, quoniam non est alia propositio hac altior, fieri non potest quin id ipsum pro fundamento concludenti ponat et ab adversario concedi postulet, quod ab initio ad demonstrandum erat propositum. Qui vero refutare alium suscipit, initium capit ab iis propositionibus, quae adversarius libens volens concedit et vel inesse in his vel ex his consequi, in quod erat demonstrandum, comprobat: qua in argumentatione si recte id ipsum pro fundamento ponit quod est comprobandum, non ipsi potest obiici petitio principii, sed potius adversarius eius petitionis principii auctor est. Bonitz. *Met.* p. 188, dietro l'Afrodisio. Bek p. 653 a. 31, Br. p. 128. Vedi sulla prova indiretta Trend. *Elem. Log.* § 12.

in fatti, non s'esce, se dice qualcosa. Che se non vuole, non c'è ragionamento che costui possa fare nè da sè a sè nè con altri. E basta che voglia, perchè la dimostrazione ci sia: giacchè ci sarà già qualcosa di determinato. Ma n'avrà colpa non chi la fa, ma chi la subisce: vuole distruggere il ragionamento e ci ha a stare (G).

4. In primo luogo, è chiaro, che questo, di certo, è vero; che, cioè sia la parola *essere* sia la parola *non essere* hanno un certo senso fisso (1): di

---

(1) Tutta non dirò la prova, ma la prova del *principio* di *contraddizione*, consiste nel dichiarare, come l'essenza del discorso stesso richieda che a ciascuna parola si faccia corrispondere un concetto determinato e certo: e che perciò si ritenga quel *qualcosa*, che s'intende con un vocabolo, per diverso da quel *qualcosa* che s'intende con un altro. Se si ha dunque ad ammettere la diversità e le distinzioni per poter discorrere, non si può, parlando, negarla e dichiarare per via di vocaboli, che tutti i concetti siano identici, e che l'affermazione equivalga alla negazione, e perciò le due proposizioni contradditorie, l'una negativa dell'altra, facciano tutt'uno. L'affermazione è espressa in una maniera diversa dalla negazione: il concetto espresso dalla particella negativa non è implicato nella frase, in cui la negativa manca: perciò il concetto della negazione è diverso dal concetto dell'affermazione. Comincia qui dall'esaminare appunto le parole esprimenti in generale l'affermazione e negazione, e formanti la copula d'ogni giudizio: *è*, *non è*. Dopo dimostrato, come a dire *è* s'intende qualcosa di diversa che a dire *non è*, passa a mostrare questa corrispondenza delle parole col concetto, e diversità essenziale de' concetti nel soggetto e nel predicato de' giudizii.

Non è molto diversa la maniera con cui il Rosmini difende contro gli scettici questo stesso principio (*Saggio sull'origine dell'idee* § 604).

maniera che già non ogni cosa può essere e non così (1).

5. Inoltre, la parola *uomo* significa una sola cosa: ora, questa cosa sia l'*animale bipede*. Voglio dire, quell'una cosa equivalga a questo: adunque, se per *uomo*, quando per *uomo* s'intenda qualcosa, si intende appunto questo, l'*essere uomo* varrà appunto dire *essere un animale bipede*. Nè fa punto divario, se uno dica che significhi più cose, purchè determinate; si darebbe un nome diverso a ciascuna delle nozioni che ci s'intendono: voglio dire, per esempio, se dicesse, che l'uomo non significa una sola, ma più cose, d'una bensì delle quali l'unica nozione sia *animale bipede*, ma però ce ne siano parecchie altre, quantunque determinate di numero: perchè e' si darebbe a ciascuna nozione un suo nome particolare. Che se non volesse nominare, ma dicesse, che i significati sono infiniti, è evidente che non ci sarebbe da ragionare: giacchè il non signifi- B.

Lo Schwegler (p. 167) ha frainteso non il principio, ma tutta la condotta di questa prova. N'è stato colpa l'avere Aristotele chiamato nomi *l'essere* e il *non essere*. Nè l'Afrodisio (Bek. p. 654 b. 17 Br. p. 129) nè i luoghi paralleli d'Aristotele, raccolti poi dal Bonitz (*Met.* p. 190), sono bastati a scaltrire lo Schwegler, e ad impedirgli, di confondere questo paragrafo col seguente. Mi si perdoni questa poca d'erudizione.

(1) Conservo la formula d'Aristotele. E' poi chiara e familiare: due pregi. Chi per caso non la capisce, vuol dire che le cose stanno d'una maniera, qualunque la sia, non di due maniere contrarie, esclusive l'una dall'altra. Es. Pietro è così, per es., buono, non *così e non così* buono e cattivo insieme.

care qualcosa d'uno equivale a non significar nulla; e se le parole non significano nulla, non può avere più luogo il conversare gli uni cogli altri; anzi, davvero, neppure il conversare con sè stesso: giacchè non può pensare nulla chi non pensa qualcosa d'uno. Che se si potesse, ci sarebbe anche una sola parola per indicare quest'atto (1).

6. Via, si conceda pure, che, come s'è detto da principio, il nome significhi qualcosa e significhi

---

(1) L'atto del pensare qualcosa, senza pensare qualcosa d'unico, se, per assurdo, ci fosse, sarebbe un atto intellettivo *sui generis*, di un'essenza diversa da ogni altro e perciò richiederebbe una parola diversa ed unica per essere indicato. Il concetto di quest'atto sarebbe un *unico concetto*, il segno, col quale s'indicherebbe, *una unica parola*. Nè il concetto suo, nè il vocabolo che l'esprime, sarebbero gli stessi concetti e dei vocaboli corrispondenti a tutti gli altri atti. Di maniera che se per assurdo si concedesse agli avversarii, che sia possibile un atto di pensare qualcosa senza pensare qualcosa d'unico, non perciò la si darebbe lor vinta. Il concetto stesso di quest'atto è un concetto unico, certo, destinato, determinato, fisso: e così il vocabolo che l'esprime.

Ora devo aggiungere che quest'argomento così sottile è proprio una scoperta mia; nè gli Scoliasti, nè gli Scolastici, nè i Commentatori hanno saputo cavarsela. Non lo dico per boria: Dio me ne guardi: ma perchè chi volesse dire che ho frainteso, non ci abbia riguardi.

L'Afrodisio (Be p. 65 a. 7) si fa la seguente questione: perchè se si ammette che un vocabolo ha parecchi significati, ma determinati e certi, non si leva la possibilità del ragionamento, dove se si ammette che ne abbia infiniti, indeterminati ed incerti, si leva? Il lettore mi sappia grado che io mi contento di proporgli la questione, e non gliene aggiunga la risposta che è chiara e salta agli occhi.

qualcosa d'unico. Ora, *essere uomo* non potrà voler dire il medesimo, che non *essere uomo*, se pure la parola *uomo* ha un significato unico non solamente perchè si predica d'un soggetto unico, ma perchè ne significa un solo (1). Giacchè per il significare qual-

(1) A scanso degl'impigli sofistici, distingue due differenti maniere nelle quali si può intendere che un vocabolo abbia un significato unico: il significare una sola cosa, dal significare rispetto a una sola cosa: o meglio, l'avere un significato unico per sè e in sè, dall'averlo in relazione a qualcos'altro. Per esempio, nelle due proposizioni: *Il bianco è il colore dell'innocenza o il colore dell'innocenza è il bianco*, la parola *bianco* indica il concetto stesso della bianchezza, per sè, come soggetto: dove in quest'altre la *carta è bianca*, *il latte è bianco*, il concetto stesso di bianchezza è espresso in una relazione accessoria con qualcos'altro, in una condizione passeggiera di predicazione ad altro. Ora, quando si vuole che ciascuna parola deva avere un significato unico, non si richiede già che deva essere predicata d'una sola cosa, ma che esprima, di per sè, una nozione unica. Se una parola avesse un significato unico perchè si predica d'una cosa unica, e non perchè risponda ad una unica nozione, tutte le parole che si predicassero di quella stessa cosa dovrebbero avere quello stesso significato. Se, per es., *abilità musicale* volesse dire quella cosa che vuol dire, non perchè esprima quel concetto che esprime, differente da ogni altro, ma perchè si predica d'uomo, *bianchezza*, che anch'essa si predica d'uomo, avrebbe lo stesso significato di *abilità musicale*. Di fatto, nè bianchezza nè abilità musicale significherebbero ciascuna un concetto loro proprio: l'una e l'altra attingerebbero il significato della loro predicabilità ad uomo: e non avendone nessuno in proprio, dovrebbe voler dire lo stesso che *uomo*, giacchè quello che non fosse punto altro, se non un predicabile dell'uomo, non potrebbe avere un significato distinto. Perciò, se fosse così, le parole sarebbero tutte identiche di nozione: perchè potendosi qualunque nozione predicare affermativamente o negativamente di qualunque altra, e non avendo senso e

cosa d'unico non vogliamo già intendere l'essere predicato d'una unica cosa: a questo patto, capacità musicale, bianchezza, e uomo significherebbero una sola cosa; di maniera, che tutte le cose ne farebbero una: di fatto, sarebbero univoche. Quando però si distingua, non avrà più luogo che una stessa cosa sia insieme e non sia se non per equivocità, come se quello che noi chiamiamo *uomo*, altri lo chiamassero *non uomo*. Ed ora non si dubita già, se lo stesso possa insieme essere e non essere *uomo* di nome, ma di fatto. Se poi *uomo* non significa altro da *non uomo*, si vede che l'*essere uomo* non sarà neppure diverso dal *non essere uomo*: di fatto, sarà tutt'uno. Giacchè l'essere tutt'uno vuole appunto dire, che il concetto è unico, come in vestito ed abito. Se, adunque, sarà tutt'uno, significa una sola cosa l'*essere uomo* e il non *essere uomo*. Ma s'è mostrato che significa altro. E' adunque necessario che l'uomo, s'e' se ne può dire nulla di vero, sia un animale bipede: giacchè questo era il senso della parola *uomo*. Se poi questo è necessario, non può esso stesso non essere un animale bipede: giacchè essere necessario significa appunto questo, l'impossibilità che non sia uomo. Non può per conseguenza, essere insieme vero di dire che lo stesso sia *uomo* e non sia *uomo*.

---

significato se non da questa e in questa predicazione, ne risulterebbe una univocità universale, e che ciascuna parola equivarrebbe ad ogni concetto, e nessuna quindi avrebbe significato distinto e determinato.

7. Il ragionamento è il medesimo anche per il non essere uomo: giacchè l'*essere uomo* e il *non essere uomo* significano, di certo, una diversa cosa, se perfino essere bianco e essere uomo non valgono lo stesso: la opposizione tra' due primi termini è molto più, per dovere significare ciascuno una cosa diversa. Se si vorrà dire invece che il bianco significa un'identica e unica cosa, e noi ripeteremo qui il medesimo che s'è detto avanti, tutte le cose ne faranno una, e non i soli opposti. Se questo poi non può essere, ne risulta quella diversità di significati che s'è detta, quando si risponda alla dimanda. **1007. A.**

8. Che se uno ad una dimanda pura e netta risponde aggiungendo di suo le negazioni, non risponde alla dimanda. Giacchè niente proibisce che lo stesso sia e uomo e bianco e diecimila altre cose: ma però, chi gli si dimanda, se si può dire con verità che l'uomo sia o non sia una tal cosa, ha a rispondere quell'una cosa che significa e non aggiungere, che è anche qualcosa di grande e di bianco. Di fatto, è, non ch'altro, impossibile, gli accidenti, infiniti come sono, di recitargli tutti: o adunque gli reciti tutti o nessuno. E perciò, del pari, quand'anche *uomo* e *non uomo* fossero diecimila volte il medesimo, uno a cui si dimanda, se è uomo lui, non ha, rispondendo, ad aggiungere che è anche non uomo, quando non deva anche rispondere quanti altri accidenti può avere o non avere: se poi è obbligato a questo, la conversazione è ita.

9. In generale, poi, quelli che parlano così, distruggono l'essenza e la quiddità (1). Perchè sarà loro necessario di dire che ogni cosa sia accidente, e che la nozione stessa dell'uomo o dell'animale non esprima una quiddità. Di fatto, se varrà qualcosa l'avere la quiddità di uomo, non equivarrà di certo ad aver quella di *non uomo* o a non aver quella di *uomo*, che ne son pure le negazioni. Giacchè ciò che quello significava, era una cosa sola, e questa cosa sola era l'essenza di qualcosa. Ora, significare l'essenza di una cosa vuol dire che quella tal cosa non abbia punto altro essere. Invece, quando l'avere quiddità di *uomo* le fosse il medesimo che il non averla o l'aver quella di *non uomo*, il suo essere sarebbe appunto un altro. Di maniera, che devono per forza dire che non ci sia di nulla una tale nozione, ed ogni cosa sia per accidente: giacchè in questo sta la distinzione d'essere e d'accidente: di fatto la bianchezza è accidente dell'uomo, perchè questi è bensì bianco, ma non però la bianchezza stessa (2).

---

(1) « In comprobando principio contradictionis inde initium ceperat Aristoteles, ut postularet concedi ab adversariis nomen quodvis aliquid unum significare, et ut illud *unum*, distinctum ab accidentibus, in natura ac notione substantiali cerni doceret; iam eandem rationem alio modo contra adversarios principii convertit, demostrans sublato illo principio tolli substantiam et notionem substantialem ». Bonitz. *Met.* p. 193.

(2) L'essenza è il proprio concetto d'una cosa: se, adunque, una cosa corrisponde a due concetti contrarii, veruno dei due è il suo

10. Se non che, se ogni cosa si predica per accidente, non ci sarà punto il predicabile primo (?), se è vero, che l'accidente si predica sempre d'un soggetto. Sarà dunque necessario di andare all'infinito.

11. Ma è impossibile (1), giacchè degli accidenti non se n'intrecciano più di due: di fatto, un accidente non è accidente d'un altro accidente, se non perchè l'uno e l'altro accadono ad una stessa cosa. Voglio dire, per esempio; se qualcosa di bianco è abile in musica, e qualcosa d'abile in musica è bianco, amendue queste cose devono essere accidenti dell'uomo. Socrate, invece, non è abile in musica della stessa maniera, di maniera, cioè dire, che Socrate e la sua abilità musicale siano accidenti di **B.**

---

proprio. Pure voi predicate di quella tal cosa l'un concetto e l'altro: adunque, non predicate nè l'un nè l'altro come l'essenza sua.

Ora, quello, che si predica d'una cosa e non è l'essenza sua, è un accidente: giacchè accidente si chiama appunto ciò, che si predica di una cosa, e non è l'essenza sua, ma le inerisce solo. Si vede per conseguenza che quegli i quali non ammettono che ci sia concetti proprii e distinti delle cose, negano l'essenza.

(1) Dimostra l'impossibilità che ogni caso si predichi per accidente di due maniere. L'una nel § 10, dimostrando che così si avrebbe ad ammettere il processo all'infinito, mancando perpetuamente il soggetto ultimo: l'altra qui al § 11, dimostrando, che a questa accidentalità universale ripugna la natura stessa dall' accidente. E per darne la prova, distingue due specie di accidenti, quelli che sono accidenti d'un accidente, e quelli che sono accidenti d'un soggetto,

. . . .

qualcos'altro (1). Dunque poichè tra gli accidenti, certi si dicono a questa, certi a quella maniera, tutti

(1) Leva via la prima specie, mostrando come l'accidente non si può dire accidente d'un altro accidente, se non perchè l'accidente di cui si predica, è esso stesso accidente d'un soggetto. Ora, se non per questo, non si può dire propriamente che un accidente sia accidente d'un altro, non avendo più l'uno che l'altro ragione di soggetto. Di maniera che, quantunque paia alla prima, propriamente non ci sono accidenti d'accidenti. Qui S. Tommaso fa questa osservazione: « Licet accidens non sit subiectum alterius, et sic non sit ordo accidentis ad accidens quantum ad rationem subbiiciendi, est tamen ordo quantum ad rationem causae et causati. Nam unum accidens est causa alterius, sicut calidum et humidum dulcis, et sicut superficies coloris: subiectum enim per hoc quod subiicitur uni accidenti, est susceptivum alterius (*Met.* a q. 1 Lect. VII. - in f. p. 47 v. G.) ». Se si vuol dire, che un soggetto sostanziale non potrà talora ricevere un accidente, se non ne abbia prima ricevuto un altro, che ne sia come la condizione, sta bene: ma resterà sempre che il soggetto di questo secondo accidente non potrà mai essere il primo accidente; e che lo stesso soggetto, che riceve questo, deva ricevere quello. Aristotile nega, che l'accidente, a dirla alla scolastica, possa essere *subiectum quod*, ma non già che possa essere un *medium quo*. Il che però si vede che a San Tomaso non basta. Di fatto, gran parte degli Scolastici credettero che l'accidente potesse anche essere un *subiectum quod*: ciò a dire, adatto esso stesso a ricevere in sè un altro accidente, e fosse perciò il soggetto prossimo di questo; quantunque, di certo, non l'ultimo: giacchè l'ultimo per sè è una sostanza. La questione pare, che avesse grandissima importanza per la dottrina dell'Eucaristia, giacchè, sottrattavi la sostanza del pane, dopo la consacrazione, non rimarrebbe se non la quantità a soggetto delle qualità del pane. La distinzione del *subiectum quod* dal *subiectum quo* la credo posteriore a S. Tommaso, e venuta per via di acuta obbiezione a quella dottrina, e dall'esame di ciò che si doveva ammettere per accettarla. Però S. Tommaso aveva già visto, che in seguito alla dottrina del-

quelli che si predicano (1) come il bianco di Socrate, non possono andare all'infinito in su; al Socrate bianco, per esempio, un altro accidente e così via via: giacchè non si genera qualcosa d'uno da tutti (2). Anzi al bianco non si può neppure dire che aderisca un qualche altro accidente; l'abilità musicale, per esempio: giacchè non è più accidente

---

l'Eucaristia, non si poteva accogliere assolutamente la opinione Aristotelica dell'impossibilità dell'inerenza d'un accidente ad un altro: al che si riferisce la sua osservazione in questo luogo. Si consulti Suarez. *Methaph.* Disp. XIV Lect. IV.

(1) Resta l'altra specie d'accidenti, quelli, che sono addirittura accidenti d'un soggetto. Rispetto a questi dimostra due cose, 1. che non possono essere infiniti, 2. che quand'anche fossero, ci sarebbe sempre il soggetto di cui si predicano, e perciò non si potrebbe dire accidentale ogni cosa.

(2) La ragione per la quale nega, che gli accidenti di un soggetto possano essere infiniti, si può intendere di due maniere. La prima sarebbe perchè non tutti gli accidenti convengono ad un'essenza e le possono inerire. Ce ne sono certi che rigetta e rifiuta: altri che non le appartengono. Nè possono quelli che ammette, levati via quelli che esclude, essere infiniti: perchè gli accidenti che un'essenza può ammettere, sono determinati e fissati dalla natura e concetto dell'essenza. L'altra maniera è quella dell'Afrodisio e dell'Aquinate e forse è la vera. Eccola colle parole di quest'ultimo: « Hoc autem non potest esse, quia non fit aliquid unum ex omnibus quibuscumque praedicatis. Ex subiecto etenim et accidente, non fit unum simpliciter, sicut fit unum et genere et differentia: unde non potest dici, quod Socrates albus sit unum subiectum (Lectio VII. K. p. 47 v. K) ». Vuol dire che della sostanza e dell'accidente non si forma un nuovo soggetto sostanziale, come si forma del genere e della differenza, che sono i due elementi costitutivi della nozione stessa della sostanza, Vedi Scot. *Met*, IV, c. II. § 2. p. 127,

questo di quello che quello di questo. Oltre di che s'è distinto che certi accidenti sono a questo modo, certi come a Socrate l'abilità musicale: in questi casi un accidente non è già accidente d'un accidente, bensì in quegli altri: di maniera che sempre non ogni cosa sarebbe predicata per accidente. Ci sarà, dunque, qualcosa che significhi essenza. E se questo è vero, s'è mostrato che è impossibile di predicarne i contradittorii.

12. Oltre di, che, è chiaro che se le contraddittorie, dette dello stesso, fossero vere, si farebbe di tutte le cose una sola (1). Giacchè sarebbero lo stesso e *trireme* e *parete* ed *uomo*, se d'ogni cosa si può affermare o negare qualunque altra. E di qui non s'esce, chi ragioni alla maniera di Protagora. Di fatto, se a uno pare che l'uomo non sia trireme, è chiaro che non è trireme: di guisa che l'è anche, se la contradittoria è vera. E ne vien fuori quello d'Anassagora: *ogni cosa insieme*: di maniera, che non ci esista nulla davvero. Pare adunque che parlino dell'indeterminato, e figurandosi di parlare del-

(1) Dimostra quello che ha affermato al § 7, che la dottrina della verità de' contradittorii richiede che si ammetta l'identità di ogni cosa. Lo mostra prima al § 12 associandola colla dottrina di Protagora. Di fatto, se tutto quello che appare è vero e se le cose appaiono in modi svariatissimi, e ciascuno di questi modi è sempre il proprio e vero lor modo di essere, e se sempre che una cosa appare ad un modo, è vero, che appare anche nel modo contrario, si vede, che ciascuna cosa non solo può essere, ma è in effetto tutte le altre.

l'ente, parlino del non ente: giacchè quello che è in potenza e non in atto, è l'indeterminato per l'appunto (1).

13. Anzi, di certo, sono forzati a predicare di ogni cosa qualunque affermazione o negazione (2): giacchè è assurdo che se a una cosa conviene la negazione di se stessa, non le deva poi convenire la negazione di qualcos'altro che non le convenga davvero. Voglio dire, se, per esempio, è il vero a dire dell'uomo, che sia *non uomo*, è chiaro, che deve anche essere *non trireme*. In somma, sia pure, che quando a una cosa compete un'affermazione, le deva anche competere la negazione corrispondente: ma di certo, quando un'affermazione non le convenga, dovrà la negazione corrispondente convenirle anche meglio della propria (L). Se adunque, perfino la propria conviene, converrà anche quella della trireme: e se la negazione, anche l'affermazione (3). 1008 A.

---

(1) Quod autem est potentia et non in actu, est indefinitum. Potentia enim non finitur nisi per actum. Thom. *Lect.* VIII b. p. 47 v. K.

(2) Dimostra qui come da sola la dottrina della verità de' contradittorii, senz'aiuto della dottrina di Protagora, si può cavare la conchiusione dell'identità d'ogni cosa.

(3) Ecco la serie delle conchiusioni:

1. La tesi dell'avversario è: l'uomo è non uomo.

2. Adunque, ne ritrae Aristotile: l'uomo è non trireme. Questa conseguenza l'avversario l'ha ad accettare, perchè, quand'anche non volesse così alla prima ammettere l'ulteriore conseguenza: lo *uomo è trireme*, pure deve.

14. Costì riescono quelli che dicono di queste cose, e a negare insieme che sia necessario di affermare o negare. Giacchè se è vero, che *uomo* è anche *non uomo*, è chiaro che sarà anche *non uomo* e *non non uomo;* queste sono, di fatto, le sue negazioni corrispondenti a quelle due affermazioni. E se di queste due se ne fa una, anche di quelle se ne potrebbe fare una sola opposta (1).

---

3. Convenire che la negazione d'essere trireme può convenire all'uomo meglio che la negazione d'essere uomo (la propria).

4. Perciò se quest'ultima ha luogo, deve aver luogo anche la prima; voglio dire, se il giudizio « *l'uomo è non uomo* » è giusto, dev'essere anche più giusto il giudizio « *l'uomo è non trireme*».

5. Ora, da questo giudizio negativo si ricava immediatamente, dietro l'ipotesi dell'avversario, l'affermazione: l'uomo è trireme. Q. E. D. Schwegler vol. 3. p. 172.

(1) « Cava un'altra conseguenza dalla dottrina della verità dei contradditorii; ed è che quelli, che la sostengono, non si possono fermare in veruno dei due termini della contraddizione. Giacchè se per loro quello che si afferma, si può anche negare, è necessario che, secondo loro, non possa essere legittimo di pronunciare il sì o il no di cosa veruna. Di fatto, se lo stesso è uomo e non uomo, deve essere anche la negazine di uomo e di non uomo: sia che queste due negazioni si enuncino in una posizione unica, sia che si enuncino in due. La proposizione negativa unica sarebbe per es., *non è nè uomo, nè non uomo*, le due sarebbero: *non è uomo, non è non uomo* » Syr. Br. p. 136. In linguaggio moderno questa obbiezione si enuncierebbe brevemente così: chi nega il principio di contraddizione, nega la percezione intellettiva immediata di qualunque cosa: e fa che la percezione di una cosa non si possa compiere se non mediante un numero di riflessioni infinite, che vuol dire, non si possa compiere punto. - Si guardi alle ultime parole del capitolo.

15. Oltre di che (1), o il caso è sempre il medesimo, e *bianco* è anche *non bianco* ed *ente* anche *non ente*, e il simile d'ogni altra affermazione e negazione, o no: ma certe sono così, e certe non sono. E se non tutte, le eccettuate, adunque, sarebbero già rate e concesse: se invece tutte, da capo, o tutte quelle che si possono affermare si possono anche negare, e tutte quelle che negare, anche affermare, ovvero tutte quelle che si possono affermare si possono bensì anche negare, ma non tutte quelle che negare anche affermare. E se così, ecco, dunque, un *non ente* chiaro e tondo, ed un giudizio rato e fermo: e se il *non essere* è qualcosa di fermo e di cognito (2), avrebbe a essere anche più cognita la affermazione opposta (N). Se poi invece, tutte le cose del pari, che si possono negare, si devon per forza affermare, o si dice vero *in diviso*, che tal cosa, per esempio, è bianca, e che non è bianca, o no. E se non è *in diviso* che si dice vero, non si dice

---

(1) Dimostra per via di dilemmi lo stesso di quello che ha dimostrato al § 12, ma sotto un altro aspetto. Lì ha dimostrato, che chi nega il principio di contraddizione, deve ammetere l'indentità d'ogni cosa: qui, che se ragiona dritto, e non si fa arrestare, cammin facendo, dagli assurdi nei quali inciampa, non ha modo di distinguere una cosa dall'altra.

(2) « L'affermazione è anteriore alla privazione ». Ar. *de Coel.* II. 3. 286. a. 25. Mediante l'affermazione è nota la negazione; e l'affermazione è anteriore alla negazione; l'essere per esempio, anteriore al non essere. *Anal. post.* I. 25. 86. b. 34. *De interpret.* 5. 17 a. 8. e Waitz. a q. l. I. q. 332.

niente e non c'è nulla (1). Ora, come parlerebbero mai o camminerebbero de' non enti? E tutte le cose ne farebbero una come s'è detto anche prima, e uomo e Dio e trireme e i loro contradittorii sarebbero lo stesso. E se è così sempre, una cosa non differirà punto dall'altra: che se differisce, quel tanto in cui si differenzia, sarebbe già del vero e del proprio (2). La conclusione poi che s'è detta, vien fuori del pari, se è parlando *in diviso* che si possa dir vero (3).

16. Ed oltre di questo, se ne ricava, che tutti direbbero il vero e tutti il falso: perciò, concede che dice falso anche lui.

17. E insieme è evidente, che con costui non si tratta di nulla: giacchè non dice nulla. Di fatto, non

---

(1) Chi dice tal cosa è *bianca* e *non bianca*, evidentemente non dice *nulla*: e se le cose potessero enunciarsi così, non sarebbero punto: perchè niente può consistere nella negazione di sè stesso.

(2) Obbietta due conseguenze assurde che ne risulterebbero: la nichilità e l'identità assolute: la seconda se si ammette che n'è la essenza. Se, voglio dire, si ammette che a negare quello che si è affermato, resta nulla, s'annichila tutto. Se invece si vuole, che necessariamente nell'essenza tessa dell'essere coesistano insieme i contradittori, s'identifica tutto.

Si badi, come quest'identità assoluta è tale un assurdo per Aristotile, che gli basta d'enunciarlo, per escludere le tesi di cui sarebbe la conseguenza. Se ne vedrà d'altri esempi.

L'interpretazione di Siriano (Br. p. 138), vorrei saperla interpretare.

(3) Giacchè il soggetto delle due proposizioni è il medesimo: di maniera, che le due si possono risolvere in una: e si ricade in quello di prima.

dice nè così nè non così. E poi, contradicendo a queste due affermazioni, rinnega da capo che sia non così nè non così. Perchè, se non lo fa, ci sarebbe qualcosa di determinato (1).

18. Oltre di che, se quando l'affermazione è vera, la negazione è falsa, e quando vera questa, falsa l'affermazione, non si può mai con verità affermare e negare lo stesso. Ma forse potrebbero dire che costì ci sia una petizion di principio (2). B.

19. Di più (3), forse chi crede che la cosa stia o non stia ad una maniera, è nel falso, e chi crede che ci stia e non ci stia, è nel vero? Giacchè, se è nel vero, che vorrebbe mai dire, quello che si suole pur dire, che la natura degli enti è fatta di una certa maniera (4)? Se poi non è nel vero, e c'è più chi pensa

---

(1) Vedi 14 e 15.

(2) Di fatto, a dire che di due giudizi opposti l'uno ha ad esser vero e l'altro falso, non si dice altro, se non che i contradittorii non possono insieme esser veri. Perchè dunque mettere qui tra gli argomenti, uno che si riconosce per una petizion di principio? Secondo l'Afrodisio, perchè è un argomento che si presenta alla prima, a fine di mostrare, come questa dottrina colla quale combatte, s'oppone alle nozioni più comuni quali son quelle del falso e del vero. Io crederei piuttosto, che Aristotile nota qui questo argomento alla rinfusa cogli altri, perchè era uno di quelli che si solevan fare nelle scuole, e appunto per escluderlo, come poco stringente.

(3) Gli argomenti che seguono, come dice l'Aquinate, son cavati dalla natura della verità, e della sua corrispondenza colla realità soggettiva e collo stato soggettivo dell'animo di chi parla.

(4) Così interpreta Siriano (Br. p. 138): secondo l'Afrodisio p. 665. b. l. seg. seguito dal Bonitz (*Met.* p. 197) bisognerebbe inter-

all'altro modo, ecco già dunque, che gli enti avrebbero una lor maniera di essere, e questo sarebbe vero e non insieme anche non vero.

2°. Se poi dicono e falso e vero tanto gli uni quanto gli altri, a costui non è lecito di aprir bocca nè di parlare: giacchè dice insieme una cosa e non la dice.

21. E se non ha sopra questo veruna opinione ma tanto crede, quanto non crede, che ci corre da lui alle piante? (O).

22. Ma il punto, dove si vede che nessuno nè di quelli che fanno di questi discorsi, nè degli altri, n'è persuaso, è questo. Perchè mai va a Megara e non se ne sta invece, figurandosi che ci vada? Perchè uno non se ne va, un bel giorno, a gittarsi, poniamo, in

---

pretare così: « Giacchè, se è nel vero, cosa vuol dire che la natura degli enti sia fatta a questa maniera? ». Ciò è, sia così incerta ed ambigua, che se ne possa dire e disdire ogni cosa. Dimanderebbe una dichiarazione: non basta che diciate, che è fatta così: bisogna che spieghiate, come mai possa esser fatta così. Invece, nella mia interpretazione, quelle stesse parole formolano un'obbiezione. Voi dite che d'ogni cosa si può dire e disdire ogni cosa: eppure si suol credere, che la natura degli enti sia fissa e determinata: come si combina questo colla vostra opinione? L'intendono come me l'Herstenberg e lo Schwegler. Altrimenti e, secondo me, non bene, il Bessarione. PZ. non intendono, secondo il solito. Del resto quanta confusione e varietà d'interpretazione abbia cagionato questo si può vedere in Nifo. (*Met.* p. 207).

un pozzo o in un burrone, anzi si vede, che se ne guarda appunto come se non pensasse che sia tanto buono quanto non buono il caderci dentro? E' dunque chiaro, che crede che ci sia del meglio e del peggio. Ora, se questo, è necessario anche di credere quello *uomo* e questo *non uomo*, quello dolce e questo non dolce. Giacchè non cerca ugualmente nè mette a un ragguaglio ogni cosa, quando, pensato che sia meglio di bere acqua e di vedere un uomo, ne va in cerca: eppure, dovrebbe, di certo, se fossero affatto il medesimo *uomo* e *non uomo*. Ma come s'è detto, non c'è veruno, che non si veda guardarsi di certe cose e di certe no. Di maniera che, come apparisce, tutti credono che le cose stiano d'una maniera sola, e se non tutte, almeno il meglio e il peggio. E se lo credono, non perchè sappiano, ma perchè opinano, bisognerebbe che avessero molta più cura del vero, come la salute ha a curarla più un ammalato che non un sano: di fatto, chi opina, al paragone di chi sa, è in una disposizione non sana rispetto al vero.

23. Oltre di che, quando pure tutte le cose stessero così e non così, c'è, di certo, il più e meno nella natura degli enti: giacchè non diremmo che tanto sia pari il due quanto il tre, nè che s'inganni altrettanto chi crede che il cinque sia quattro quanto chi il crede mille; ora, se non altrettanto, è chiaro che s'inganna meno quel primo, di maniera che sta più nel vero. Ora, se *più* qui vale *più vicino*, ci dovrebbe, di certo, essere un qualcosa di vero a cui stia più vicino il più vero: e se pure non ci fosse, ma di cer- 1009. A.

to qualcosa di più fermo e di più vero c'è già; e potremmo oramai levarci di torno questo discorso sgangherato e che impedisce di fissar nulla col pensiero (1).

Capo V.

Dell'opinione di Protagora; delle sue identità colla precedente, e della maniera di confutarla.

1. Il ragionamento di Protagora deriva (2) anch'esso dalla stessa opinione. Hanno tutti e due a essere o a non essere insieme (3). Di fatto, se tutto

1009. A. 5

(1) A questo punto (*Index in Metaph.* lib. IV cap. IV, il Suarez quistiona di che maniera si deva intendere, che nella verità ci possa essere un *più* ed un *meno*; ed osserva bene, che secondo la mente di Aristotile in q. l. si deve credere, che *solum ratione fundamenti aut maioris firmitatis seu necessitatis eius rei in qua veritas fundatur, potest una veritas dici major alia.*

(2) Quali paiono le cose a me, tali sono a me: quali paiono a te, tali sono a te. Così Platone formola nel *Teeteto* (p. 152 a.) la dottrina di Protagora.

(3) Questa medesimezza d'origine e di significato si può, per es., mostrare così:

1. Tutto quello che mi apparisce è vero:

2. Ma tutto che quello m'apparisce, può apparire in un modo contrario di quello che m'apparisce:

3. Dunque il contrario di quello che m'apparisce e che è vero, è anche vero.

1. Perchè il contrario di quello che m'apparisce, possa apparire ed esser vero, bisogna che la cosa che m'apparisce sia tale

quello che si crede e che apparisce, è vero, è necessario che ogni cosa sia insieme falsa e vera. Giacchè parecchi hanno credenze contrarie gli uni agli altri, e ciascuno reputa in errore chi non crede a modo suo: di maniera che è necessario che la stessa cosa sia e non sia. E se è così, è necessario che tutto quello che si crede, sia vero; giacchè chi è in errore, crede delle cose contrarie a chi è nel vero. Perciò, se è tale la condizione degli enti, tutti gli uomini saranno nel vero. Adunque, è chiaro che ambedue codesti ragionamenti derivano dallo stesso pensiero.

2. Però, il modo tenendi per combattergli non è lo stesso per tutti quelli che gli fanno. Chi ha bisogno di essere persuaso e chi sforzato. L'ignoranza di coloro i quali, per essercisi confusi, hanno preso a pensar così, è facile a curare; giacchè non s'ha ad affrontare le loro parole, ma la lor mente: ma quegli invece che dicono per dire, l'unico verso di sanargli è di redarguire il loro discorso in quanto consta di suoni e di vocaboli (1)

---

da produrre ora una modificazione ora la contraria, e perchè possa produrla bisogna che abbia non solo la natura che l'ha, ma anche la contraria di quella che l'ha, e perciò essere e non essere insieme:

2. Ma il contrario di quello che m'apparisce, può apparire etc.

3. Dunque etc.

E da capo si può ritornare da questa ultima conclusione alla prima proposizione, da cui si è ricavata: perchè appunto se la natura degli enti è a questa maniera, può con eguale probabilità produrre le due impressioni contrarie, e queste devono con eguale legittimità dirsi vere.

(1) Come ha fatto più su nel cap. 4.

3. A quelli che ci si son confusi, i sensibili sono stati cagione di cascare in questa opinione che i contradittorii e i contrari (1) coesistano insieme, vedendo che de' contrarii si generano da una stessa cosa. Ora, se quello che non è, non si può generare (2), la cosa preesistente doveva già essere amendue que' contrarii: ch'è anche il parere d'Anassagora (che dice che ogni cosa sia mescolata in ogni cosa), e di Democrito; giacchè anche questo dice che il voto e il pieno stiano del pari in ogni parte, quantunque il pieno sia ente e il voto non ente.

4. Ora, a quelli, che da' sensibili son tirati a pensare così, diremo, che, in un senso, parlano giusto, in un altro, manca loro una cognizione. Giacchè l'ente ha due sensi (3); di maniera che ci è un senso in cui

---

(1) Si veda lib. V. c. 10. 1, e 2 n. Quantunque i contradittorii siano diversi da' contrarii, pure in tutto questo capo sono congiunti insieme, per via che vi si vuol mostrare che la coesistenza de' contradittorii non è solo logicamente ma realmente impossibile, e che i contrarii si possono considerare, in quanto all'escludersi l'un l'altro, come due contraditorii reali. Di fatto, quest'esclusione reciproca, che è il carattere essenziale, anzi unico de' contradittorii e che è formolata nel principio stesso di contraddizione si ritrova del pari ne' contrarii, quantunque determinata altrimenti. (Vedi Waitz. *Org.* I. p. 309). Si badi che, secondo la teologia Cristiana de' contrarii *perfetti*, in ordine alla potenza assoluta, coesistono in Dio. La possibilità di questa coesistenza sarebbe stata negata da Aristotele. Vedi Suarez a q. I. qu. 5ª e *Met. Disp.* XLV.

(2) *Ex nihilo nihil fit.*

(3) « L'*ente* come il *non ente*, si dice in due sensi. Giacchè per ente s'intende sia l'ente in potenza, sia l'ente in atto: e del pari,

può generarsi qualcosa dal non ente, e un senso in cui no: e la stessa cosa essere insieme ente e non ente, ma non però ente e non ente sotto lo stesso rispetto: di fatto, una stessa cosa in potenza può bensì essere amendue i contrarii, ma in atto no.

5. Oltre di che, gli richiederemo di badare, che tra gli enti ci è anche un'altra essenza, la quale non è punto soggetta nè a movimenti, nè a corruzione, nè a generazione di sorta (1).

6. Ora, in quanto alla verità delle apparenze, parecchi se ne sono del pari capacitati per ragion de'

---

per non ente s'intende sia l'assoluto non ente sia il non ancora in atto, che vuol dire, l'ente in potenza: giacchè essendo l'ente in potenza nel confine tra l'ente ed il non ente, è come ente e non ente: e perciò la generazione procede dal non ente, ma non dal proprio e assoluto non ente. Di maniera che nulla vieta che la stessa cosa sia e non sia, purchè però si dica che sia in un senso e che non sia un altro, non già che sia e non sia nello stesso senso. Giacchè l'ente in potenza è bensì, ma però potenzialmente; e non è, perchè non in atto». Afrod. p. 668 b. 13 seg. Il seme è e non è l'albero: potenzialmente l'è, attualmente non l'è. - Si potrebbe enunciare così la dottrina d'Aristotile: il principio di contraddizione si applica all'essere, non al diventare delle cose: o altrimenti, ha luogo nelle cose, in quanto sono e non in quanto diventano: e perciò è il principio supremo di cognizione, perchè le cose non si conoscono se non in quanto sono, non potendo concepirsi, anche mentre diventano, se non fermandole in quel momento dal loro divenire, nel quale si concepiscono.

(1) Vuol dire, il diventare non assolve tutta la natura dell'essere. Ci ha una specie d'essere che diventa, ed una che non diventa. A questa ultima appartengono i corpi celesti ed i principii motori, come si vedrà nel duodecimo, e s'accenna più giù al § 18.

sensibili. Giacchè credono che non stia bene di giudicare del vero a norma de' pochi e de' molti, e che la stessa cosa, a certuni, gustata, par dolce, a certi altri amara: di maniera che se tutti ammalassero o tutti ammattissero, e due o tre soli rimanessero sani ed in cervello, questi pochi avrebbero l'aria di ammalati e mentecatti, e que' molti no. E di più, a parecchi animali pare delle stesse cose il contrario che a noi. Anzi, d'una stessa sensazione non ha sempre il medesimo parere uno stesso uomo. Ora, chi sa quali siano le vere e quali le false? Non sono, in effetto, più vera l'una che l'altra, ma del pari (1). Perciò Democrito dice, che o non ci è nulla di vero, o c'è ascoso (2). B.

7. In generale, la ragione per la quale dicono che tutto questo che appare al senso, deva per forza esser vero, è che credono, che la intelligenza sia sensazione e questa alterazione (3). Di fatto, se Empedo-

(1) Era un ragionamento usuale degli scettici. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I. 40 e seg.

(2) Mullach. Democrit. p. 415.

(3) Rimprovera loro due confusioni: l'una dell'intelligenza colla sensazione; l'altra della sensazione coll'alterazione: il che, in linguaggio moderno, equivarrebbe ad aver perso di vista il carattere oggettivo dell'intelligenza, e scambiatolo non col soggettivo della sensazione, ma coll'estrasoggettivo della modificazione del sensorio. - Il Bonitz sbaglia a parer mio nell'intendere, che Aristotele voglia dire, che hanno confuso l'intelligenza colla sensazione, quantunque questa consista in un'alterazione e quella no. Ciò anche è vero, come risulta dal *de An.* II. 5. 417. b. 7, e Trendelenb. ivi p. 365. Ma è anche vero che Aristotile ammette bensì che veruna sensazione non

cle e Democrito, e per farla breve, tutti gli altri son cascati in simili opinioni, non è dipeso da altro. Empedocle, in effetto, dice, che cangiandosi il temperamento, si cangia l'intelligenza.

Dietro al senso, nell'uom cresce la mente (1);
ed altrove:

Quanto varia natura, e tanto sempre
Varia il pensier (2)

---

si può fare senza alterazione, ma non però confonde l'una coll'altra (*Phys.* VII. 2 244 b.), e che in queste dottrine, a pigliarle come l'espone lui, ci è davvero quest'altra confusione. Val meglio dunque la interpretazione mia, che del resto è quella dell'Afrodisio (Be. 669 a. 35 seg.). Non solo tutto il capitolo, ma il testo di questo periodo vi si adatta meglio.

(2) Emped. *Reliq.* ed. Karsten v. 318. - Se il verso d'Empedocle, citato anche nel *de An.* III 3. 427 a 23, abbia davvero il senso che gli si dà da Aristotile, sarebbe quistione vana ed inutile qui. Filopono (*Comment. de An.* III, c. l. P. fol. 3. a) dietro a lui il Karsten credono sì (p. 258): Simplicio (al *de An.* III. c. l. f.56. B.) e il Trendelenb. (al *de An.* l. c. 3 § l. p. 449) credono di no. E' più importante ad osservare, che tanto gl'interpreti citati quanto l'Afrodisio (p. 669, b. 12), lo Sturzio (Emp. *Rel.* p. 497) ed il Brandis (*Gesch.* I. p. 220 K) non pare che abbiano colto il senso, che Aristotile vuol dare al verso. Secondo loro, vorrebbe trovarci e ci sarebbe questa sentenza: la percezione de' sensibili è la fonte della scienza nell'uomo. Invece, dagli schiarimenti che Aristotile premette, e da' versi che aggiunge, come identici di significato, si vede che ci vuol trovare quest'altra sentenza: la mente nell'uomo si conforma allo stato attuale del suo sentire. Non devo l'osservazione al Bonitz, ma l'è anche sua (*Met.* p. 202). Vedi anche PZ. I. p. 256.

(3) *Emp. Rel.* ed Karsten. v. 319-320. - Il Boissonade fa delle buone osservazioni sulla lez. di questi due versi e sul senso d'una frase ne' versi seguenti di Parmenide. (Vedi PZ. vol. 2. p. 375).

E Parmenide s'esprime nella stessa maniera:
Qual delle membra flessuose all'uomo
E' la temperie, tal viene la mente.
Chè quel che pensa, appunto è la natura
Delle membra nel tutto ed in ciascun:
Giacchè pensiero è il suo soverchio (1)...

E d'Anassagora si menziona un detto a certi amici: che gli enti saranno tali per loro quali gli crederanno. Dicono che anche Omero (2) sia stato di questa opinione, perchè ha scritto che Ettore, quando per la ferita uscì di sè, giacesse *altro volgendo nella mente*, quasi che gli uomini, perso l'intelletto, intendessero ancora, ma non le stesse cose. E' adunque mani-

---

(1) *Parm. Rel.* ed Karsten. v. 145-148. Il migliore interprete di questi versi è Teofrasto (*de sensu* l. in *Philipson* p. 88 e 115): « Parmenide non ha determinato nulla, ma detto solamente che l'atto conoscitivo si fa d'una maniera o dell'altra, secondo che soverchia l'uno e l'altro de' due elementi: quando, di fatto, sopravanza il caldo, il pensiero sia altro di quanto sopravanzi il freddo: e migliore e più puro quello che si fa mediante il caldo: pure anche questo abbisognare d'una certa proporzione ».

(2) Codesto non si trova detto di Ettore nel testo omerico, che s'ha oggidì: bensì d'Epeo al c. XXIII. 698. Però il Trend. (*de An.* I. 2. 404. b. 29 § 5. p. 218) congettura che non ci sia sbaglio, ma che un verso colle parole che si citano qui, e dette di Ettore, manchi ora nel canto XXII e dovesse una volta trovarsi, poco più giù o più su del verso 337. Il Bonitz (p. 202 *Met.*) gliene acconsente. - Si badi al *dicono*: mostra, che questa interpretazione d'Omero Aristotele non ascrive; ma la cita come altrui. Ha già detto (I. 3. § 3 983. b. 33. III. 4. § 15. 1000. a. 18), che di questi arzigogoli su' versi omerici non se ne suole mischiare.

festo, se tanto l'una quanto l'altra è intelligenza, che gli enti sono insieme così e non così.

8. Ma il più duro è qui. Se quelli che hanno meglio esaminato ciò che poteva essere il vero (e, di certo, son coloro i quali più lo cercano e l'amano), hanno di tali opinioni, e s'esprimono di questa maniera sulla verità, come non s'hanno di ragione a scoraggiare i principianti in filosofia? Di fatto, il cercare la verità dovrebbe equivalere a un correr dietro agli uccelli. **1010. A.**

9. Ora, la ragione di tale dottrina in questi filosofi è, che cercavano bensì il vero negli enti, ma reputavano enti i soli sensibili: ora, in questi c'è molto d'indeterminato, e dell'ente in quel senso che si diceva più su (1). Perciò il loro discorso pare, ma non è vero. E si confà meglio a dire così, che non come Epicarmo contro Senofane (2).

---

(1) « Ne' sensibili c'è molto d'indeterminato, o, vuol dire, di materia e di ente veramente potenziale, che è come s'è detto avanti, un ente che sotto un aspetto è, sotto un altro no, e sta nel confine dell'ente proprio e vero e dell'addirittura non ente ». Afrod. 670 a. 29. L'ente sensibile è l'ente soggetto al diventare, ma con certe restrizioni, come si vedrà più giù.

(2) Cosa dicesse, « incertae est coniecturae delinquendum. cf. XIII. 9. 1086. a. 16. Stallb. *ad Plat. Theaet.* 152. E. Hermann. *Plat. Syst.* I. p. 305. Grysar. *Dor. com.* p. 115 ». Bonitz p. 202, vedi Schwegler. p. 179. Comunque sia, Epicarmo, nemico delle dottrine eleatiche, aveva dovuto sbertare Senofane alla maniera de' comici. - Vedi in Schwegler p. 178 confutate le interpretazioni, che voglion dare di questo luogo il Karsten e il Cousin. La mia è conforme all'Afrodisio 670 b. 1 seg.

10. Di più, vedendo come tutta questa natura sensibile si muova, e che di cosa che si cangia, non si può dire nulla di vero, conchiusero che non si possa dir vero di cosa, che si cangia tutta per ogni verso. Giacchè da questa veduta è scaturita la dottrina più estrema tra le citate: quella di coloro i quali professano d'eraclitizzare, quella appunto di Cratilo, che finì per credere che non si deva parlare, e muoveva il dito solamente, e l'aveva con Eraclito per aver detto che non si poteva entrare due volte nello stesso fiume: neppure una, credeva lui (1).

1. Ora, contro questa opinione noi diremo che, davvero, ciò che si cangia, dà un ragionevole appicco di credere che non sia, mentre si cangia. Quantunque ci sia da dire anche qui: giacchè ciò che perde, ha però qualcosa di ciò che si va perdendo, ed è necessario, che qualcosa di ciò che si genera, già sia (2). E insomma, se qualcosa si corrompe, ci avrà

(1) « Credeva che non si dovesse dir nulla, perchè veruna cosa dura il tempo che ci bisogna ad enunciarla: giacchè quella cosa che fa il soggetto del discorso, qualunque sia, a cagione del fluire perpetuo, è tutta nell'alterarsi e nel diventare altra, di maniera che quello che se ne dice non s'accorda mai con quello che la è. Perciò pretendeva, che quella tal cosa si mostrasse solo col dito senza chiamare pietra o legno o oro o altro: giacchè queste enunciazioni non si trovano mai vere per l'alterarsi continuo e il mutarsi essenziale della cosa: dove quello che si mostra col dito, sarà pure ciò che è mentre si mostra ». Afrod. p. 670 b. 22 seg. - Vedi Plat. *Theaet.* p. 179.

(2) Il diventare non assorbe tutta la natura dell'essere che diventa. Nell'essere che diventa, c'è sempre qualcosa che non diventa.

pure ad essere qualcosa che sia: e se qualcosa si genera, è necessario che sia così quello *da cui* come quello *mediante cui* si genera e che non si vada all'infinito (1).

Ma lasciando star questo diciamo piuttosto, che il cangiare nella quantità (2) non è lo stesso che cangiare nella qualità (3). Sia pure, adunque, che nella quantità non dura nulla: che fa? Noi conosciamo ogni cosa mediante la specie (4).

12. Oltre di che, quelli che pensano a quel modo, meritano che si rimproveri loro che per aver visto

---

(1) Il diventare non spiega l'essere, ma n'è spiegato E' qualcosa che vien dopo l'essere: lo suppone.

(2) Il cangiamento nella quantità è il moto d'aumento e decremento (*Phys.* VII. 2. 243 a. 9. e altr. v. V. 13).

(3) Prende *qualità* nel senso particolare di *forma* (V. 14. § n. Cat. 8. 10 a 10 seg.). Però intende qui per cangiamento nella qualità la produzione o distruzione della forma specifica d'una cosa: che è quello che chiama altrove *generazione e corruzione*, dichiarando che la forma non si genera nè corrompe per sè. Avrò occasione di parlarne altrove.

Se qui Aristotile usa *qualità* nel senso che le attribuisce nel c. 14 del V., e forse nelle *Categorie*, l'esclude come nella *Fisica*, dall'esser soggetta all'alterazione di questo senso di forma od essenza: dove che l'alterazione è il cangiamento nella qualità intesa come proprietà o disposizione propria o accidentale di una forma od essenza. Vedi Weisse. *Aristot. Physik.* p. 627.

(4) La specie della cosa è la conoscibilità sua, e non è soggetta al diventare, non potendo che o essere o non essere. Gli esseri in quanto conoscibili, sono e non diventano. Quindi un'altra restrizione del diventare. L'essenza ideale gli si sottrae; ora, l'essenza ideale è la cosa stessa: come si vedrà ne' libri VII. e VIII.

che accada così nella minor parte de' sensibili, hanno affermato il medesimo di tutto l'universo. Giacchè questa sola regione di sensibili che ci circonda, avvicenda di continuo corruzione con generazione (1); ora, questa è, come a dire, un bricciolo rispetto al resto dell'universo: di maniera che sarebbe più giusto di assolvere questi sensibili per via di quegli altri, che non di condannare gli altri per via di questi.

13. Di più, si vede, che potremo a questi rispondere quello stesso che s'è detto un pezzo fa: giacchè s'ha loro a mostrare e a persuadere, che una natura immobile c'è (2). Quantunque, di certo, a costoro che affermano l'essere insieme col non essere, vien fuori piuttosto, che tutto stia in quiete che non che tutto si muova. Di fatto, non ci sarebbe nulla, in cui una qualunque cosa si potesse cangiare; quando ci fosse già tutto in ogni cosa (3).

---

(1) Vedi § 10.

(2) Il primo motore. Vedi lib. 12. Ci è un essere, in cui l'esclusione del diventare è per ogni parte assoluta. Negli esseri, di cui parla al § 12, l'esclusione non è così intera; giacchè se i corpi celesti non sono soggetti nè al moto d'aumento, o di decremento, nè a quello di alterazione, sono pure soggetti al moto di traslazione.

(3) Il carattere d'immobilità del motore primo gli risveglia nella mente un pensiero che aggiunge qui per appendice a tutto il ragionamento. Ed è che quegli i quali affermano la coesistenza dell'essere e del non essere non che credere perpetuo il movimento, dovrebbero credere perpetua la quiete: e perciò invece di pensare che tutto diventi, bisognerebbe che pensassero che non diventi nulla. Il che torna a dire, che nè il concetto nè il fatto del diventare si spiegano ammettendo la verità simultanea de' contradittorii, anzi si rendono impossibili.

14. In quanto poi alla verità, s'ha a dire, che non ogni apparenza è vera (1). In primo luogo, il

---

Fin qui Aristotile ha dedotto le ragioni che si cavano dalla natura dell'ente contro a quelli che negano che sia soggetto al principio di contraddizione. Come nel capitolo quinto s'è sforzato di dimostrare che ci è un concetto certo e distinto di ciascuna cosa, così in questa parte del sesto ha fatto il suo meglio per convincere i suoi avversari di buona fede, che l'ente, in quanto ente, è qualcosa di fisso e di fermo. E perchè non gli si opponesse il diventare, durante il quale una cosa è ad un tempo e non è quella che dovrà essere, accetta il fatto del diventare dell'essere, ma mostra che nè il concetto d'ente nè quello di non ente ci hanno valore identico. Giacchè *non ente* vi equivale a *ente potenziale*, ed *ente ad ente in atto*. Di maniera che il principio di contraddizione non ci ha che fare, non essendo contradittorio il *non ente* di cui c'è una parte in quello che diventa, coll'*ente* di cui anche partecipa. Ma perchè se non ci fosse altra idea e natura di essere, che quella che si manifesta nel diventare, il principio di contraddizione non avrebbe più luogo di applicarsi, mostra i limiti tra i quali il diventare si deve circoscrivere, e come non già l'essere in quanto si converte col diventare, ma l'essere in quanto assoluto e fisso, spieghi la sussistenza e la conoscibilità delle cose.

Non pare che il Bonitz abbia colta la forza e l'intenzione del ragionamento aristotelico: altrimenti, mi pare, non ci avrebbe scoverto tutti que' difetti che gli ha apposti (*Met.* p. 204).

(1) Come l'apparenza è il proprio riverbero che danno gli enti nel soggetto senziente, se la loro natura fosse quale la suppongono quelli che negano il principio di contraddizione, ogni apparenza sarebbe vera. S'è visto già al § 1: se tutto fosse e non fosse nel tempo stesso, tutte le apparenze sarebbero vere del pari. Perciò dopo aver dedotte le ragioni contro alla negazione diretta del principio di contraddizione, deduce qui quelle che si possono cavare dalla natura del soggetto senziente contro alla verità di ogni apparenza. Comincia dal fissare le condizioni d'una apparenza vera.

senso non è punto bugiardo sul proprio (1): e poi la fantasia (2) non è tutt'uno col senso (P).

---

(1) Aristotile chiama oggetti *proprii* de' sensi quelle qualità sensibili, che hanno un sensorio speciale, ordinato a sentirle: le qualità sensibili, che hanno un sensorio speciale, ordinato a sentirle: le qualità tattili, i colori, i gusti i suoni gli odori: *comuni* quelle che non ne hanno, che cadono sotto parecchi sensi, e la cui sensazione dipende dal confronto dell'impressione che un oggetto ha fatto sopra due o più sensorii: il movimento, per esempio, la grandezza, il numero ecc. (*De An.* II. 6. 418. a 920 e Trend. p. 368 seg).

La *fantasia*, credo io, in questo luogo corrisponde, a quella facoltà che nella psicologia moderna si chiama *percezione sensitiva* (*de An.* III. 11 1 e Trend. p. 538). Ma in generale ha in Aristotele un senso di largo e comprende anche dell'altre difficoltà. Abbraccia, insomma, tutte quelle che hanno per motivo e fonte, il fatto che è dato come carattere essenziale della facoltà fantastica: giacchè fantasia secondo la definizione d'Aristotele è il movimento, che si produce nell'animo dietro l'atto del senso (l. c. 3. § 13. 429, a 1).

(2) Queste parole riusciranno più chiare a chi bada che le due parole corrispondenti in greco a *fantasia* ed *apparenza* hanno lo stesso radicale: giacchè apparenza si dice *fenomeno*, che viene come fantasia daφαινειν, apparire, quantunque Aristotile nel *de An.* III. 3. p. 329. a. 2, con quella felicità d'etimologie propria degli antichi, la faccia derivare da φάος *luce*, perchè senza luce non si vede e l'occhio è il senso principale.

Codesta radice comune delle due parole fa nel greco capire meglio e più prontamente la ragione e il senso di questa obbiezione. Io non ho usato *fenomeno* perchè aveva scritto altrove *apparenza*: e perchè se avessi adoperato fenomeno sempre, la chiarezza, forse, negli altri luoghi n'avrebbe scapitato. In somma, vuol dire, che quando anche s'ammettesse che ci sia verità in ogni apparenza, non si dovrebbe rimproverare al senso che l'espressione sua sia ora in un modo ora nel contrario, ma bensì alla fantasia che percepisca ora d'una maniera, ora della contraria, una impressione identica. Di

15. Dipoi, c'è davvero da meravigliarsi, se si son confusi a decidere, se le grandezze e i colori siano tali quali paiono di lontano o quali davvicino: o se quali paiono a' sani o quali agli ammalati: o se sia più greve quello che par greve a un fiacco o quello che a un forte. Che, del resto, non lo pensino, si tocca con mano: nessun almeno, per avere di notte immaginato d'essere in Atene stando in Libia, s'incammina all'Odèone (1).

16. Di più, l'opinione d'un medico, come osserva anche Platone (2), e quella d'uno che non sappia di medicina, non sono autorevoli del pari: quando, per esempio, si tratti di giudicare, cosa deva o non deva essere sano.

17. Di più, perfino nelle sensazioni, un senso non è tanto autorevole sulla materia d'un altro senso, quanto sulla propria, o tanto da lontano quanto davvicino (Q): del colore indica la vista, non il gusto, del sapore il gusto, non la vista: ciascuno

---

maniera, che questa verità ed equivalenza delle apparenze non potrebbero esser allegate contro alla determinazione e fissità ed uniformità dell'oggetto sensibile e della sua impressione ma sarebbero un fatto meramente soggettivo. Questo del resto è inteso in maniera diversa. A me par buona la mia: chi non si contenta, veda l'Afrodisio (p. 672. a. 34), l'Aquinate (Lect. XIV a. p. 52. A.), il Nifo (p. 218), la Scaino (p. 154) il Bonitz (p. 205).

(1) L'Odeone era un ritrovo in Atene, dove la gente conveniva ad assistere alle gare dei sonatori di flauto e di cetra, ad essegnare il premio a chi sonava meglio. Vedi Schol. Be. p. 673 cod. Reg. 1. man. 2 man.

(2) Plat. *Theaet.* 178 c. 171 e.

de' quali non dirà mai e poi mai sulla stessa cosa nello stesso tempo che sia così e all'in contrario. Anzi, questa contrarietà di sensazioni non cade, neppure in tempi diversi, sulla modificazione stessa, ma su ciò a cui la modificazione spetta. Vo' dire lo stesso vino, o cangiandosi esso, o cangiandosi il corpo, può parere quando dolce e quando non dolce: ma il dolce di certo, non s'è cangiato mai da quello che gli è quando sia: e il senso ne dice sempre il vero, e ciò che avrà a esser dolce, dovrà pur esser a quella maniera. Quantunque tutti questi discorsi gittano per terra appunto questo; siccome non c'è essenza di nulla, e così non ci è nulla di necessario: giacchè il necessario non può essere altrimenti da quello che è, di maniera che se qualcosa è per necessità, non potrà stare così e all'in contrario (1).

18. Del resto, se ci è solo il sensibile, non ci sarebbe nulla, se non ci fossero gli enti animati: giacchè, senza questi, non ci potrebb'essere sensi. Ora, che non ci sarebbero sensibili nè sensazioni, forse è vero (di fatto, la sensazione è una modificazione di chi sente): ma che non ci fossero, anche senza i sensi, que' sostrati che producono la sensazione, sarebbe impossibile; giacchè la sensazione, non è, di certo, sensazione di se stessa; ma c'è qualcos'altro di diverso dalla sensazione, che deve di necessità essere

(1) Ritorna quello che ha detto, che è impossibile di dimostrare o altrimenti di mostrare necessaria una conclusione, quando non si accetta il principio stesso della dimostrazione.

anteriore alla sensazione, perchè il movente è di sua natura anteriore al mosso: e che siano termini reciproci, non leva (1). 1011. A.

Capo VI.

Continuazione

1. Ma c'è di quelli che, chi di buona fede e chi a posta, muovono un dubbio. Dimandano che deva essere il giudice di chi sia sano o, con una parola, 1011. A. 3.

---

(2) Quest'argomento è cavato non dalla natura dell'ente, nè da quella del soggetto senziente, ma bensì dalla natura del sensibile in quanto tale.

In quanto al non potere la sensazione avere se stessa ad oggetto: vedi *de An.* II. 5. 417. b. 16 seg.

Se tutta quanta l'essenza dell'ente sensibile consistesse nel carattere di sensibile senz'altro, è chiaro che, mancando la condizione della sua sensibilità, che è una natura senziente, in cui si faccia viva ed attuale, verrebbe meno del tutto l'ente stesso sensibile. Invece, se nell'ente sensibile, oltre la sensibilità, ci ha — ed è l'essenza sua — quel tanto d'essere che n'è il sostrato, non mancherebbe l'ente stesso al mancare della natura senziente, ma solo la sensibilità sua. Ora se s'ammette che l'ente sensibile abbia questo tanto d'essere, come radice che germogli fecondata da un'altra natura, s'avrà a dire:

1. Che non è vera ogni apparenza. Di fatto, quel sostrato, essendo qualcosa di fermo per sua natura, è buono a produrre legittimamente una tale apparenza e non una tale altra.

2. Che non è vero solo quello che appare, giacchè quel sostrato non appare, non è fenomenale ed è veramente. Vedi l'Afrod. p. 674.

di chi in ciascuna cosa giudichi rettamente. Dubbii di questa sorte equivalgono a dubitare, se noi dormiamo ora o siamo svegli.

2. Se non che simili dubbii valgono tutti lo stesso. Costoro pretendono che si dia ragione di tutto; giacchè cercano un principio ottenuto anch'esso per via di dimostrazione: poichè, di certo, che già non siano persuasi, si vede a' loro atti. Come diciamo, la loro ubbìa è questa: cercano una ragione di cosa di cui non ci è ragione, il principio della dimostrazione non potendo essere una dimostrazione. Se non che quelli che patiscono di quest'ubbìa, si persuaderebbero di leggieri: la non è dura ad intendere. Ma quelli che ragionano per essere sforzati, cercano l'impossibile: pretendono che si riducano a contraddirsi principiando dall'affermare loro i contraddittorii (1).

3. Poi, non potrebbe essere vero tutto quello che appare, se non nel caso, che fosse relativa ogni cosa e non ce ne fosse veruna che stesse da sè; giacchè quello che appare, appare a qualcuno: di maniera che chi dice, che sia vero tutto quello che appare, fa consistere ogni entità in una relazione. Perciò quelli che vogliono essere sforzati dal ragionamento, e pure si contentano di ragionare, bisogna che si guardino ed avvertano, che non è già vero quello che appare, ma quello che appare a chi appare e quando appare e per quella via e in quella tale ma-

(1) Vedi cap. V § 1.

niera che appare. Se, mettendosi a ragionare, non determinano così la loro tesi, accadrebbe loro di cascare subito ne' contradittorii. Può, di fatto, alla stessa persona una cosa parer mele alla vista e al gusto no: e alla vista di ciascuno de' due occhi non parere identica una stessa cosa, quando siano disuguali. Poichè, di certo, a quelli, che, per le ragioni già dette, affermano, che quello che appare è vero, e che perciò ogni cosa non sia più falsa che vera (perchè non appare lo stesso a tutti nè sempre lo stesso ad uno stesso, anzi parecchie volte appaiono insieme cose contrarie: il tatto per esempio se s'intrecciano le dita dà due oggetti, dove la vista nè dà uno (1) a questi tali (R), ripeto, si può dire, che non però appaiono cose contrarie ad uno stesso senso, e secondo lo stesso rispetto, e della stessa maniera e nello stesso tempo: di sorta che qui almeno s'avrebbe del vero. Ma forse appunto per questo, B. quelli che parlano non perchè dubitino, ma per parlare, sarebbero sforzati a dire, che non s'avrebbe già del vero, ma del vero a qualcuno. E come s'è già detto prima, dovrebbero fare ogni cosa relativa a qualcos'altro e alla opinione e al senso, di maniera.

---

(1) *De insomn.* 2. 460 b. 20. - *Problema* 35. 10. 965. a. 36. 31. 11 988 b 11 Vedi 31 17 Se, accavalcate le dita, fate girare una palluccia tra due polpastrelli, vi pare di girarne due, perchè percepite, divise e rivolte in fuori, le due metà convesse dell'orbita; di maniera, che obbligato a compire le due percezioni, le integrate di per voi, e ciascuna metà vi diventa un'orbita intera. Si veda la chiara spiegazione del Muller nella *Fisiologia* del Tommasi vol. 2. p. 449.

che non ci sia stata, nè sia per esserci cosa veruna, se non c'è uno prima che l'opini. Che se ci fosse stata, o ci fosse per essere, si vede, che allora ogni cosa non sarebbe relativa all'opinione.

4. Di più, una cosa sola, se l'è una sola, si riferisce a un'altra sola, o a qualcosa almeno di determinato: siano pure lo stesso il doppio e l'uguale: di certo, l'uguale non si riferisce al doppio. Adunque, se in relazione all'opinante è lo stesso *uomo* e l'*opinato*, non sarà uomo l'*opinante*, ma l'*opinato* (1).

5. E di più, se ciascuna cosa in tanto è, in quanto si riferisce al'opinante, l'opinante sarà una infinità di specie (2).

6. E su questo punto, che il più saldo di tutti i giudizii sia, che non possono essere insieme vere le

---

(1) Dimostrato che, secondo la dottrina di Protagora, l'essenza d'ogni cosa dovrebbe consistere in una relazione, aggiunge qui, che neppure così la si potrebbe loro dar vinta. Di fatto, ogni relazione ha un concetto determinato: la relazione d'uguale non vale lo stesso della relazione di doppio. Se però la natura dell'uomo consiste in una relazione con chi pensa l'uomo, il concetto dell'uomo sarà d'essere un pensato. Ora, se questo è il concetto della relazione che è l'essenza dell'uomo, e se ogni relazione ha un concetto unico e determinato, e se la relazione di *pensante* esprime un concetto diverso dalla relazione di *pensato*, l'uomo, che è un *pensato*, *non potrà* essere un *pensante*.

(2) C'è di più un secondo assurdo. Se ogni cosa consiste in una relazione col pensiero, non solo non ci sarà punto un pensante, non ci potendo essere se non dei *pensati*, quando l'essenza d'ogni cosa è d'essere un *pensato*, ma ancora se mai ci fosse, sarebbe, egli solo,

proposizioni opposte, e sulle conseguenze che vengon fuori a chi afferma che possano, e sul perchè l'affermino, ci basti quello che se n'è detto. Ora, poichè è impossibile che le contradittorie siano insieme vere della stessa cosa, si vede, che i contrarii non possono neppure sussistere insieme nel medesimo. Giacchè di due contrarii, l'uno è tanto privazione dell'altro, quanto l'altro dell'uno; e privazione d'essenza (1), si badi: ora, la privazione (S) è negazione unita a un certo determinato genere (2). Se

---

infinite cose specificamente diverse dovendo essere questo pensante unico tutti i pensati e perciò tutte le cose possibili.

Si vede che non trovo punto necessario di dipartirmi dalla volgata ed accettare nel testo la lez. dell'Afrodisio secondo la quale avrei dovuto tradurre: *l'opinante sarà in relazione a cose infinite di specie* (πρὸς ἄπειρα τῷ εἴδει). Il Bon. (*Met.* p. 211) è d'opinione contraria alla mia: ma s'accorda meco lo Schwegler (III. p. 182).

(1) Si veda più su cap. 2 § 7. e lib. V. cap. 10 e 22 libr. 10 ecc.

(2) Già in alcuni dei paragrafi precedenti ha confutato coloro i quali negavano equivalesse ad ammetere la coesistenza simultanea dei contrarii. Perciò l'osservazione che aggiunge qui se non è a luogo, certo è a proposito.

E' poi chiara. Aristotile chiama *contraddizione* (e per l'uso ora diverso non ho potuto seguire del tutto la sua maniera di parlare ed ho detto *contradittorii*) una proposizione complessiva formata di due contradittorie. Ora queste due in tanto sono contradittorie, in quanto l'una non può esser vera se è vera l'altra, o, oggettivando, in quanto se l'una esprime la natura reale di una cosa non può esprimerla anche l'altra. Purchè adunque restino in questa opposizione, l'essenza della *contraddizione* non manca. Ora restano, se a' termini che s'oppongono d'una maniera assoluta od astratta (*veggente - non veggente*), se ne sostituiscono altri, che si oppongono di una maniera relativa e concreta (*veggente-cieco*): che è a dire de' termini contrarii. Vedi più su cap. 5 § 3. n. 2.

è adunque impossibile di affermare e negare insieme la verità, è impossibile ancora che i contrarii coesistano insieme, altro che tutti e due sotto un rispetto, o l'uno sotto un rispetto, e l'altro assolutamente (1).

Capo VII.

Del principio del mezzo escluso fra i contradditorii.

1. Anzi, non ci può essere niente di mezzo fra' contradittorii (2); ma d'una qualunque cosa è necessario di negare o affermarne una qualunque altra (3). Chi, non ch'altro, definisca cosa sia il vero

1011. B. 23.

---

(1) Nel bigio, per esempio, ci è il bianco e il nero: ma sotto un rispetto l'uno e l'altro, non assolutamente nè l'uno nè l'altro. Le ali picchiettate di una farlalla saranno bianche e nere anch'esse: ma qua bianche e là nere: perciò così il bianco come il nero c'è solo sotto un rispetto. Un etiope è tutto nero: pure ha i denti bianchi: qui il nero ci è come colore totale: il bianco solo rispetto a' denti, come colore parziale.

(2) Alcuni scolastici credevano, contro Aristotile, che il principio del mezzo escluso fosse anteriore a quello di contraddizione, perchè formolato affermativamente; ora, l'affermazione è anteriore alla negazione: altri (Javell. lib. 4. *Metaph.* qu. 9.) che fossero identici. Il Suarez (Disp. III. Sect. 3. IV) confuta gli uni e gli altri.

(3) Una sola d'una sola, si badi. Bisogna che una sola cosa o s'affermi o si neghi d'un'altra sola. Che se son più le cose che si affermano o si negano, e più quelle di cui s'affermano o si negano, non ci è più una sola contradittoria complessiva, ma parecchie. Vedi l'Afrod. p. 680 a. 23 seg.

e il falso, lo vede chiaro. Giacchè il falso sta nel dire che quello che è, non sia, e quello che non è, sia; e il vero nel dire, che quello che è, sia, e quello che non è, non sia: di maniera che anche chi dice che quel mezzo (T) sia o non sia, dovrebbe dir vero o falso. Ora, a dirlo, non si direbbe, nè che l'ente sia, nè che il non ente non sia (1).

2. Di più questo qualcosa di mezzo o sarebbe come il bigio tra il bianco e il nero (2) ovvero

---

(1) Ecco il raziocinio in forma:

D'ogni qualunque cosa che si possa concepire ed ammettere, si dice il vero, affermando che la sia, se è, o che non sia, se non è· e si dice invece il falso, affermando che la sia, se non è, o che non la sia, se è.

Ma del mezzo fra i contradittorii non si dice nè il vero nè il falso, affermando che sia o che non sia.

Dunque il mezzo escluso non si può nè concepire nè ammettere.

La seconda premessa si prova nelle ultime parole: *ora a dirlo* ecc.: ed equivalgono a dire, che del mezzo non si dice nè il falso nè il vero, perchè ad affermare che il *non ente nè ente sia*, non si afferma nè che *l'ente sia* e il *non ente non sia*, nel che consiste il vero, nè che il *non ente sia e l'ente non sia* nel che consiste il falso. E non s'afferma nè l'uno nè l'altro, perchè nè l'*ente* nè il *non ente* è soggetto della proposizione, in cui s'afferma, che il *non ente sia o non sia*. Nessuno di certo avrà bisogno ch'io aggiunga che il mezzo tra l'ente e non ente sarebbe appunto il *non ente nè ente* - Vedi l'Afrod. l. c.

(2) Bastava il primo argomento se Aristotile avesse voluto dimostrare solamente la verità logica del principio del mezzo escluso. Ma come intende dimostrare anche la realità oggettiva, del modo stesso che ha fatto per il principio di contraddizione, aggiunge qui degli altri argomenti, diretti a mostrare come il mezzo fra i contradittorii ripugna alla natura dell'ente.

come il *nè l'uno nè l'altro* tra uomo e cavallo (1) Ora, se di quest'ultima maniera, non andrebbe mai soggetto a cangiamento; di fatto, il cangiamento accade dal non buono al buono o da questo al non buono: e invece è quello che si vede sempre, non ci essendo cangiamento altro che negli opposti e negl'intermedii (2). E se il mezzo è dell'altra maniera ma sempre tra contradittorii, ci sarebbe del pari una generazione del bianco non dal non bianco (U); e chi l'ha mai vista? (3).

(1) O è una negazione parziale, rispettiva di ciascuno de' due termini contradittorii, o una totale assoluta. Adunque, qui si propone un dilemma, e affermandosi che tutte e due le sue membra son false, bisognerebbe che in quello che segue, si dimostri che il mezzo fra' due contradittorii non potrebbe ritrovarsi nè tra due contradittorii dello stesso genere, nè tra due contradittori appartenenti a diverso genere.

(2) Comincia dal secondo membro. Ogni generazione si fa da un contrapposto all'altro (dal non bianco al bianco), attraverso alcuni intermedii, che sono la sintesi e l'unione simultanea e progressiva dei due contrapposti dei quali l'uno va sempre diminuendo e l'altro aumentando fino al compirsi della generazione; così tra il nero ed il bianco c'è il bigio, colle varie sue sfumature: giacchè *o non è nero ancora e il bianco muore*, o viceversa non è ancora bianco e va morendo il nero. Ora, se in luogo di contrarii ponete due contradittorii di diverso genere, e supponete un mezzo tra' due, codesto mezzo, all'incontrario d'ogni altro mezzo tra opposti, non si potrebbe generar mai, nè perciò essere un intermedio di operazione. Per provare, che un mezzo tale non si genererebbe, non si serve di veruno argomento: provoca al fatto.

(3) Se il mezzo si suppone tra' contradittorii nello stesso genere, sarà in questo simile al mezzo tra' contrarii, che appartengono anch'essi allo stesso genere, ma differirà, in quanto i termini tra' i quali tramezza, non si devono già concepire come due

3. Di più, ogni cosa, che la mente pensi o intenda (V), o l'afferma o la nega: il che risulta chiaramente dalla definizione di quando coglie il vero o cade nel falso. Quando, cioè, negando e affermando,

---

termini reali, la forma dell'un de' quali sia privativa di quella dell'altro, ma come due termini, de' quali l'uno è una pretta negazione dell'altro. Il *bigio* per es. come mezzo tra contrarii, è intermedio tra il bianco e il nero: ma come mezzo tra contradittorii sarebbe intermedio tra *il bianco* ed il *non bianco*. Ora, il mezzo tra questi due contradittorii si avrebbe a enunciare *il non bianco nè non bianco*: di maniera, che se la generazione passasse attraverso codesto mezzo, ci sarebbe una generazione dal *non non bianco;* che è contra l'esperienza: nella quale si vede che si genera dal *bigio*, che è un *non bianco*, cioè a dire una privazione incipiente del bianco, non dal *non non bianco*, che equivarrebbe ad una negazione affatto indeterminata e non possibile a fissar col pensiero. Vedi Al. Afrod. 680 b. 11. seg.

Aristotile poteva pigliare un'altra strada, e dubito se non l'abbia presa. Poteva cioè dimostrare, che se ci è un mezzo tra' contradittorii, non potrà essere come qualcosa d'intermedio tra l'uno e l'altro, avente dell'uno e dell'altro, ma come qualcosa escludente affatto l'uno e l'altro: e poi provare, che un simile mezzo se ci fosse stato, avrebbe resa impossibile tra' due opposti la generazione. Che il mezzo non possa essere della prima maniera, è facile a capire e a far capire. Di fatto, un mezzo a quella prima maniera è un intermedio tra contrarii non contradittorii, ed è un'affermazione rispettiva di tutti e due, non una mera negazione parziale.

Dicevo che dubito, che Aristotele non abbia fatto davvero proprio come a me sarebbe parso il meglio. Di fatto, il testo soffrirebbe questa interpretazione, e m'ha ritenuto dal presentarla per vera solo l'autorità che riceve l'altra dal consenso degli Scoliasti e degli Scolastici e di tutti. Avrei avuto per me — m'accorgo ora — la traduzione de' due Francesi, autorità non sicura nè esplicita.

Comunque sia, se si volesse interpretare come dico io, si dovrebbe dire che Aristotile, proposto il dilemma, ne trascuri poi af-

congiunge a questa maniera, sta nel verbo; quando a quest'altra, nel falso (1).

4. Ancora, se non si dice per dire, cotesto mezzo ci dovrà essere tra tutti a dirittura i contradittorii: di maniera che uno nè starà nel vero, nè non starà nel vero. E ci sarà qualcosa oltre l'ente e il non ente: di maniera che ci sarà un'altra sorta di cangiamento, oltre alla generazione e alla corruzione (2).

5. Di più, ci dovrà anche essere in tutti que' generi, ne' quali la negazione importa l'affermazione

---

fatto il primo membro, parendogli evidente che il senso che si dà al mezzo, non è quello in cui si può intendere il mezzo fra' contradittorii. In questo caso, le ultime parole si dovrebbero tradurre così: « Se però ci è un mezzo fra contradittorii, e' ci sarebbe una generazione del bianco non dal non bianco: e chi l'ha mai vista? ». Equivarrebbe a un ribadire quello che ha già detto.

Si accetti o no, se non la forza, l'intenzione dell'argomento è questa. Aristotele dimostra che non ci può essere mezzo tra' contradittorii, mostrando, come, se ci fosse, si sottrarrebbe alla capacità che deve avere ogni mezzo tra' contrari di poter essere un intermedio di generazione. Ora, gli si potrebbe dimandare perchè il mezzo fra' contradittorii deve esser soggetto alla stessa condizione del mezzo fra' contrari? e con questo, mi pare, vedrebbe da sè di non essere riuscito a dimostrar nulla.

(1) In ogni percezione intellettiva complessa, immediata o mediata, ci è implicito un giudizio necessariamente o vero o falso; e perciò non ci può essere un giudizio nè vero nè falso, come pure dovrebbe, se ci fosse un mezzo tra' due contradittorii di vero e di falso.

Questa ragione è cavata dalla natura del soggetto pensante: seguono argomenti indiretti *ab absurdo*.

(2) La generazione è dall'ente al non ente: la corruzione dal non ente all'ente.

contraria; ci sarà per esempio ,tra' numeri il numero nè dispari nè non dispari (1). Che è impossibile: si vede, non ch'altro, dalla definizione (2).

---

(1) Fra' contradittorii non ci ha mezzo perchè l'affermazione dell'uno importa l'esclusione dell'altro e niente più. Fra' contrarii ci ha degli intermedi, perchè la realità dell'uno può non essere intera, e quello che le manca, averlo di reale l'altro. Perciò tra contrarii c'è degli intermedii sempre che sono degli estremi d'un processo generativo. Ma ci sono alcuni contrarii dall'uno all'altro de' quali non si passa mediante una generazione, e che sono sempre o tutto l'uno o tutto l'altro, acquistando sempre l'attualità loro in un attimo, percepita ad ogni volta con un atto semplice dell'intelligenza. Che questi contrarii siano così dipende non da loro stessi, ma dalla natura del concetto generico di cui sono la contrarietà specifica. Quando simili contrarii assolvono in due tutta la comprensione del genere allora l'affermazione dell'uno deve importare l'esclusione dell'altro come appunto ne' contradittorii. Con questa differenza che il contrario escluso non è una mera e semplice negazione del contrario che s'afferma: ma è invece un'affermazione effettiva indicante una certa natura specifica distinta che si dichiara non competente al soggetto di cui si tratta. Tutto ciò sarà chiaro esemplificando. Il concetto generico di numero si divide in due contrarietà specifiche, il pari e il dispari: il numero non diventa di par dispari, ma è o l'uno o l'altro. Di maniera che non ci è intermedio tra *pari* e *dispari* e si riferiscono tra loro come due contradittorii con questo però che ad affermare che un numero sia *pari*, non s'esclude solamente che sia *non pari*, ma s'include anche che sia *pari* come ad affermare che sia *non pari*. Ora è evidente che tra contrari di questa sorte non ci può essere *mezzo*, l'affermazione dell'uno importando immediatamente la negazione dell'altro e viceversa. Adunque non ci potrà esser *mezzo* neppure tra contradittorii, a' quali questi contrarii rassomigliano, e appunto perchè rassomigliano non hanno *mezzo*. Se ci fosse ne' contradittorii dovrebbe anche essere in questi contrarii.

(2) Dal numero, intende l'Afrodisio, nella cui definizione entra

6. Di più, s'andrà all'infinito; e gli enti non saranno solo la metà più di quanti sono (1), ma di più anche. Giacchè si potrà, oltre all'affermazione e negazione, negare anche codesto mezzo: e negato, sarà qualcos'altro: perchè sarà diversa l'essenza sua (2).

7. Di più, se uno dimandato se una cosa è bianca, risponde che no, non le ricusa (X) altro che l'essere: ora, il non essere è appunto negazione (3).

---

la distinzione delle due sue specie. Il Bonitz (*Met.* p. 214) vorrebbe intendere la definizione della contraddizione che è una contrarietà senza mezzo. Non mi pare.

(1) L'ente affermato - l'ente negato: ecco due maniere di ente. La terza sarà l'*ente nè affermato nè negato*, se ci è il mezzo tra i contradittorii. Questa terza specie sarà alle due prime nel rapporto del 1: 2: e ciascun ente sarà 2 + ½.

(2) Es. *uomo* (affermazione) —non uomo (negazione) — nè uomo nè non uomo (*mezzo*): — ora, potremo negare quella affermazione (non uomo), quella negazione (non non uomo) e quel mezzo (nè non uomo nè non non uomo). La negazione di questo mezzo darà un'essenza diversa da quella ch'era espressa nel mezzo non negato: giacchè, ed è evidente, un'essenza negata non può essere quella stessa affermata. Di più questo mezzo negato sarà un'essenza diversa da quella di ciascuno de' due termini negati: giacchè — e anche questo è chiaro — un'essenza la cui espressione risulta dalla negazione de' due termini contradittorii non può essere la stessa di quella che risulta dalla negazione di un solo de' termini. Abbiamo dunque mediante quella negazione dell'affermazione, della negazione e del mezzo, tre essenze e tre termini nuovi sopra i quali possiamo ripetere la stessa operazione ed averne così altri nuovi tre, e da capo sempre, *in sine fine*.

(3) Argomento cavato dalla natura del discorso. Il sì e il no esprimono il primo una affermazione e non insieme una negazione,

8. Questa opinione s'è fitta in mente a certuni della stessa maniera che altre paradossali: non potendo risolvere certi argomenti capziosi (1), cedono all'argomentazione, e acconsentono che quello che se ne conchiude, sia vero. Chi, adunque, parla così per questa causa, chi per voler cercare ragione di ogni cosa. Contro a tutti questi, bisogna rifarsi dalla definizione. E la definizione vien fuori dall'essere pure necessario che le lor parole abbiano un significato: giacchè la nozione, di cui la parola è segno, si risolve in una definizione (2).

9. Parrebbe che la sentenza d'Eraclito, che tutto sia e non sia, faccia vera ogni cosa: dove da quella d'Anassagora si conchiude, che ci sia qualcosa di mezzo alla contradittoria; di maniera che tutto sia falso: giacchè il *miscuglio* una volta fatto, non è nè buono nè non buono, di sorta che non se ne può dire nulla di vero.

---

e il secondo una negazione e non insieme un'affermazione. E l'affermazione e la negazione non indicano se non che o sia o non sia quella tal cosa di cui si parla.

(1) Se ne può veder uno al cap. V. § 3 - L'Afrodisio (683 a 30 seg.) ne riferisce un altro curioso: «Il *nè è nè non è* non è il medesimo nè coll'è nè col *non* è: ora ciò che non è nè una cosa nè l'altra sta di mezzo alle due cose delle quali non è nè l'una nè l'altra: di maniera che se l'è ed il *non* è sono le contradittorie, ci dovrà essere qualcosa di mezzo alle due, il *nè è nè non è*». Sarebbe uno sprecar tempo a risolvere questo sofisma. Pure si pensi che Platone ed Aristotele trovarono le menti greche, che è a dire, le menti umane, impigliate in questi ragnateli.

(2) Di fatto ha cominciato qui dalla definizione del *vero* e del *falso*, fissando il significato delle due parole.

Capo VIII.

Di alcune false dottrine dedotte dalla negazione de' due principii discussi.

1. Determinati questi punti, è chiaro; che quelle formole assolute ed universali è impossibile che reggano; quelle, vo' dire, che taluni dicono, certi affermando che nulla sia vero (giacchè, dicono, niente vieta, che tutto sia come la commensurabilità del diametro (1)), certi che tutto sia vero. Codesti sono discorsi pressochè simili a quello d'Eraclito: perchè chi dice che tutto sia falso e tutto vero, dice anche ciascuna della due proposizioni separatamen-

1012. A. 29.

---

(1) Intende, come nel lib. 1. 2. § 8. la commensurabilità della diagonale col lato del quadrato. Si vede che Aristotele si serve spesso di quest'esempio, quando si tratta di dire in generale qualcosa di per sè impossibile (vedi il Bonitz *ad Met.* 1. 2. 983 a 16 p. 56, e Trendel. *ad An.* III. 6. 430 a. 31 p. 500). Qui però forse è adoperato con più a proposito e particolarità. *Commensurabilità col lato* non è un predicato possibile di *diagonale* del quadrato. Ora, credo che qui accenni a' Megarici, i quali come attesta Simplicio (*ad Phys. fol.* 25 b. Be. p. 331. b. ved. Plut. *ad Colot.* 23 e Ritt. e Prell. *Hist. Phil. Gr. Rom.* p. 183), sostenevano che nessuna cosa si possa predicare di un'altra e perciò in ogni giudizio si contenga una falsità essenziale, essendo intrinsecamente impossibile e assurda quella sintesi di soggetto e predicato in cui consiste il giudizio.

te (1): di maniera che se le sono impossibili ciascuna da sè (2), sono anche impossibili riunite insieme (3). B.

2. Di più, sono manifestamente contradittorie le proposizioni che non possono essere insieme vere;

(1) Una proposizione complessiva si può risolvere in quelle due o più che la compongono: giacchè la proposizione complessiva ha un soggetto unico e più predicati, ciascuno de' quali composto con quel soggetto fa già da sè una proposizione. Questo, di certo, è vero, considerata la cosa solo grammaticalmente: ma non è poi vero se si bada al significato della proposizione complessiva e a quello di ciascuna delle proposizioni semplici, in cui si scompone. Qui, per esempio la proposizione eraclitea non equivale punto alle due che la compongono quando queste s'intendano in *diviso*, come pure si deve, se scomponendo la proposizione complessiva si voglia aver fatto qualcosa. La proposizione araclita che tutto sia insieme falso e vero, enuncia l'idennità del falso e del vero: dove ciascuna dell'altre enuncia la realità d'uno solo di que' due concetti di falso e di vero.

(2) Che siano impossibili, non l'ha dimostrato ma l'assume per evidente. Di fatto, dal principio di contraddizione si ricava che una delle contradittorie dev'essere falsa e l'altra vera: di maniera che nè può essere tutto falso nè tutto vero, dovendo di due proposizioni contradittorie l'una esser vera e l'altra falsa.

(3) Davvero, non c'è punto bisogno di risolvere quella proposizione complessa, per provarne o anche mostrarne la falsità: giacchè la falsità sua deriva anche più immediatamente dal principio di contraddizione che non quella delle due semplici in cui si risolve.

Si potrebbe quest'ultima parte del § 4 interpretare all'inversa, e forse l'interpretazione si conformerebbe meglio al testo: *di maniera che se questa è impossibile* (la complessa), *sono anche impossibili quelle due*. Se non che il ragionamento zoppicherebbe peggio. E lo mostrerei, se ci fosse bisogno, e se giovasse di sprecar parole sopra questo § infelicissimo. Vedi 1. n. 2.

ma neppure già false tutte e due (1): quantunque da que' discorsi parrebbe che si potrebbe piuttosto dare questo secondo caso (2).

3. Se non che per far fronte a simili discorsi, bisogna, come s'è già detto più su, dimandare non se qualcosa sia o non sia, ma che si dia un significato alle parole: di maniera che si possa discorrere colla definizione alla mano, fissando cosa significa falso e vero. Se il vero ed il falso non sono altro (Y) se non un affermare o negare (3), è impossibile che tutto sia falso: giacchè è necessario che uno de' membri della contradittoria sia vero.

4. Di più, se ogni cosa si deve per forza affermare o negare, è impossibile, che così l'affermazione come la negazione sia falsa: perchè è falso solo uno de' membri della contradittoria (4).

---

(1) In questo differiscono le proposizioni contrarie dalle contradittorie. Le prime possono essere false tutte e due: le seconde notorie. Le prime possono essere false tutte e due: le seconde no. Di fatto le due proposizioni: Tutto è vero — Tutto è falso — sono contrarie e false tutte e due: dove delle due contradittorie — tutto è vero — tutto non è vero — l'una è vera e l'altra falsa (Vedi Trend. *Elem. Logices* p. 72).

(2) Dalla sentenza che è tutto falso, non ci vuole gran sforzo a dedurre che le due contradittorie son false. Dall'altre due si ricava agevolmente confutandole col principio, che delle due contradittorie l'una dev'esser falsa.

(3) Dimostra la falsità di quelle due sentenze mediante la definizione del falso e del vero.

(4) E qui mediante il principio del mezzo escluso.

5. Succede a tutti i discorsi simili quel caso notissimo, di darsi la zappa su' piedi. Giacchè chi dice che tutto sia vero anche il ragionamento contrario al suo, e perciò non vero il suo (di fatto, l'avversario non dice che sia vero): chi poi dice che tutto sia falso, da sè dice falso il ragionamento proprio. E se accettuano, quel primo, il ragionamento contrario, come solo non vero, e questo secondo il suo proprio, come solo non falso, succede loro d'introdurre a un tratto infiniti discorsi veri e falsi: giacchè chi dice il vero discorso vero, è vero: e c'è da ire così all'infinito (1).

6. E' manifesto poi, che nè quelli che dicono che tutto stia in quiete, nè quelli che tutto si muova, dicono il vero (2). Giacchè se sta tutto in quiete,

---

(1) E' vero il ragionamento mio. E' vero che è vero il ragionamento mio. E' vero che è vero che è vero ecc. Come ammette una prima riflessione vera, deve ammettere un numero infinito di riflessioni, che abbiano la prima materia, non ci essendo limite agli atti della facoltà riflessiva.

(2) Aristotile mette in una serie e riduce a qualcosa d'unico i concetti *uno ente, vero, quiete* e quelli *più non ente, falso, moto.* Perciò trapassa dalle opinioni intorno all'ente e non ente al vero e al falso a quelle circa la quiete e moto. Vedi più su lib. IV. 2 § 5. S. Tommaso crede che Aristotele dopo aver dimostrato nei capi precedenti i principii universali di contraddizione e del mezzo escluso dimostra in questo i principii particolari della scienza metafisica, della logica, e della fisica. Que' due universali sono anche i principii particolari della metafisica: perciò non ne dice altro: discorre invece del principio della logica che non possa ogni cosa esser vera o falsa ogni cosa, e di quello della fisica, che non ogni cosa può esser

le stesse cose saranno sempre vere e sempre false; ora si vede che cangiano: giacchè chi parla, una volta, lui stesso, non era, e tra qualche tempo non sarà più. Se poi tutto si muove, non sarà vero nulla: per conseguenza, falso tutto. Il che s'è pure dimostrato impossibile.

7. Oltre di ciò, è necessario che sia l'ente quello che si cangi (1). Giacchè il cangiamento è di qualcosa in qualcosa. Però, ogni cosa non sta già in quiete e si muove solo ad intervalli, e veruna sempre: giacchè ce n'è una, che sempre muove i mossi, e il primo movente è egli stesso immobile (2).

---

in moto nè ogni cosa in quiete. Di tutto questo non ce n'è nulla: ma serva ad esempio della maniera scolastica d'interpretare. Si veda Scaino p. 163 v. K. seg. Lect. XVII p. 54 a.

(1) L'ente che diventa mette capo ed ha fondamento nell'ente che non diventa.

(2) Vedi lib. 12. 7.

NOTE AL LIBRO QUARTO

(A) Ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύρεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ'αὑτήν (1003. a. 26. seg.) Qui l'Afrodisio (637. a. seg.) par che leggesse καθ'αὑτὰς in luogo di καθ'αὑτήν: di maniera che si sarebbe dovuto intendere, non che i principii primi devano essere principii d'una sostanza, ma che devano essere sostanziali essi stessi. Ora, come da questa seconda tesi alla conclusione, che la filosofia studia l'ente in qunto ente, c'è che ire, il luogo parve all'Afrodisio oscurissimo ed oscurissimo per soverchia brevità. La lezione nostra volgata, seguita dall'antico traduttore e dal Bessarione, è l'unica buona, e che tale sia, vien dimostrato dal seguito: εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ'ᾗ ὄντα Ib. p. 28, 30. Lo Schwegler (ib. p. 151) che non vede veruna connessione tra le due parti di questo periodo, e come la seconda si ricavi necessariamente dalla prima, propone parecchi emendamenti: ora, come la connessione tra le due parti di questo periodo e il periodo precedente è tanta quanta ce n'ha tra le due premesse e la conchiusione d'un raziocinio, lascerò stare gli altri emendamenti, e discuterò solo uno accettato anche dal Bonitz (*Met.* p. 172). Consiste in mutare quell'ultimo ᾗ ὄντα in ᾗ ὄν. Gli è vero, com'egli dice, ch'è più usitata al formola τὸ ὂν ᾗ ὄν: e basta veder qui stesso al v. 21 a. v. 24 a. 27. a. v. 31. a.; ma questo non vuol già dire che Aristotile non possa variare: e che si deva correggere il testo, anche quando è facile scorgere perchè abbia variato, e la formola trascelta non sia strana nè nuova. E qui si ritrova tal quale (1003. b. 16) più giù, ed è facile a vedere che poichè ha

cominciato a parlare degli elementi degli enti (στοιχεῖα τῶν ὄντων), la deduzione avrebbe scapitato in chiarezza, se avesse finito per parlare degli elementi dell'ente. Però quando io dovessi cambiare qualcosa, cambierei piuttosto τοῦ ὄντος in τῶν ὄντων. Ma se si bada, non è neppure necessario. Quelle ultime parole del periodo si devono e si possono intendere come se fossero scritte così: ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα.

(B) Γάτε εἴδη τῶν εἰδῶν 1003. b. 22. Leggo col Bonitz (*Met.* p. 174) δὲ in luogo di τε. Quantunque l'autorità delle edizioni e dei codici, da uno in fuori, sia per la volgata, il senso e l'Afrodisio sono per l'emendamento: e mi par che bastino.

(C) Οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος 1003. b. 27-29. La volgata aveva ἔστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος καὶ εἷς ἄνθρωπος: lezione migliore della Bekkeriana perchè si riconosce più facilmente per cattiva. La Bekkeriana par buona; ma di grazia, dove è la frase duplicata, che si deve riscontrare coll'altra: *l'uomo è uno?* o s'assume, che a dire *l'uomo è uno*, ci ha una duplicazione nel concetto? Resterebbe inutile tutto il periodo. Ci è, gli è vero, ma resta a mostrarlo comparandola a una frase identica di senso in cui la duplicazione sia esplicita. Ed è mostrato, ove s'accetti la lezione dell'Afrodisio: εἷς ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπος. La volgata è derivata da una lezione simile, in cui l'ordine delle due frasi era inverso. Il Bonitz che (*Met.* p. 175) trova migliore la lezione Afrodisiana, pure non l'accetta nel testo: e non so perchè, davvero.

(D) Καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. 1003. b. 36. Due codici aggiungono: καὶ τῶν τούτοις ἀντικειμένων. E m'è paruto doverle aggiungere ancor io, perchè e l'Afrodisio l'ha lette, e il senso le richiede. Altrimenti, osserva bene il Bonitz (*Met.* p. 177), come parlerebbe mai de' contrarii nel verso che segue?

(E) Avevo già corretto un pezzo fa la punteggiatura e la lezione che il Bekker dà di questi periodi. Dovrei mostrare, perchè l'abbia fatto, se quel sottile ed elegante ingegno del Bonitz (*Met.* 178 seg). non s'accordasse affatto con me, e non risparmiasse così colla sua una lunga nota a me e a' miei lettori.

(F) Chi seguisse il testo Bekkeriano, dovrebbe tradurre: *E' adunque manifesto quello che s'è detto nelle quistioni che* ecc. Ma l' ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη manca in due codici: e a me come al Bonitz (*Met.* p. 181), pare che faccia bene a mancare. Di certo, è detto il medesimo, due righi più giù, e con aria più aristotelica: *gli era uno de' dubbii*. Perchè ripetere due volte a così poca distanza e senza necessità veruna?

(G) Dopo queste parole, ce ne sono parecchie altre nel testo che non ho tradotte: ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως, ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι 1006. a. 25. 28. *Oltre di che, chi conceda questo, ha già concesso senza dimostrazione che ci sia qualcosa di vero, di maniera che non ogni cosa sarebbe insieme così e non così.* Ora, questo periodetto manca nella maggior parte de' codici e non è tradotto, nè dall'antico traduttore latino, nè dal Bessarione nè del Perionio (p. 38). Gli è ben vero, che l'Afrodisio non solo l'ha letto, ma l'ha anche commentato così: *se uno concede che chi si serve della parola, vuol significare qualcosa per via de' vocaboli che adopera, non mancherà la confutazione: giacchè chi concede questo ha già dichiarato e fissato qualcosa: e non afferma del pari due cose contrarie: perchè chi concede questo, non dice che il vocabolo tanto ha quanto non ha un significato, ma dice che ha davvero un significato.* Non so però capire, come al Bonitz (*Met.* p. 195) sia parso, che l'Afrodisio creda che questo periodetto non appartenga al testo, ma sia da riguardarsi come un lemma. Non solo lo commenta così alla larga, ma fa precedere il commento dalle parole usuali e solenni: τὸ λεγόμενον τοιοῦτον ἐστιν: *quello che si vuol dire, è questo.* Il Sepulveda l'intende a modo mio (p. 61). Val meglio adunque di-

re, che l'autorità dell'Afrodisio non basta a levare al periodetto presente la faccia di uno scolio interpolato. Gliela riconosce chi bada, che nel primo suo inciso non ci sta quello che ci trova l'Afrodisio: ma bensì che chi ha concesso che le parole hanno un significato, ha già concesso un vero, qualcosa, senza richiederne dimostrazione: ora, questa concessione d'un vero senza dimostrazione, quantunque sia vero che si farebbe, non serve qui punto al corso del ragionamento, anzi l'interrompe, dovendosi qui dimostrare, non che la concessione d'un vero si possa e deva fare, senza che quel vero sia dimostrato, ma che la certezza del significato delle parole implica la determinazione e la distinzione de' concetti. Il primo inciso adunque nel nostro periodo, non ha che fare qui: il secondo non ha che fare col primo: dall'ammissione d'un vero senza dimostrazione si può ricavare, che, adunque, la dimostrazione non sia sempre necessaria nè si deva sempre richiedere, ma non già che la natura delle cose sia fissa e che ciascun concetto sia determinato, e non si possa confondere e scambiare col suo contrario. Per conseguenza questo benedettissimo periodetto ha due peccati: s'è intromesso in casa altrui, e non ci sa stare. Mi pare che bastino e soverchino per esser cacciato.

(H) Οὐδὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθόλου. a. 34. Avevo vista già da me la necessità d'accettare la congettura dell'Afrodisio, che voleva leggere καθ' οὗ in luogo di quel καθόλου, che non ha senso. Ora che il Bonitz dopo averla difesa nelle sue osservazioni (p. 115) l'ha ricevuta nel testo, e lo Schwegler l'ha tradotta e gagliardamente sostenuta (*Met.* III, p. 171), non mi pare che ci sia più luogo a dubbio o a discussione.

(I) Ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ' αὐτοῖς κατὰ παντὸς τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν 1007. b. 29.

Il senso non è dubbio: quello che segue richiede che qui si dica che d'ogni cosa s'ha, secondo costoro, a poter negare o affermare qualunque altra. E sarà dunque necessario di correggere col Bonitz: κατὰ παντὸς παντὸς τὴν κατάφ. κ. τ. λ.? Non mi pare: *invitis codicibus*, a dispetto, vo' dire, de' codici,

e senza una necessità vera. Qui, ἡ κατάφασις καὶ ἡ ἀπόφασις s'hanno a pigliare in senso generale ed assoluto come chi dicesse in italiano: per ogni cosa, secondo loro sta bene l'affermare o il negare. Che l'articolo in greco faccia quest'ufficio di dare un senso assoluto generale alla parola a cui si premette, non è una cosa da doverla provare. L'Afrodisio non può servire a correggere il testo, non si potendo, senza una sua dichiarazione esplicita o qualcosa di simile, credere che leggesse davvero nel testo quelle parole che gli parrà bene d'aggiungere ad una frase per renderne il senso più agevole.

(L) Μᾶλλον ἡ αὐτοῦ 1008. a. 1. Così il Bekker col Brandis: ma evidentemente s'ha a leggere coll'antico traduttor latino, col Bessarione, coll'Argiropulo, coll'Aldina e la Silburgiana, con due codici e coll'Afrodisio: μᾶλλον ἢ ἡ αυτοῦ. Altrimenti non ci ha senso. Certe volte que' gran talenti per ismania di rifare, danno in ciampanelle. Aguzzano gli occhi, più che sartor fa nella cruna, assai più, perchè finiscono per non vedere. E' vero che abbiamo poco dritto di parlare, noi: loro fanno e disfanno e noi stiamo a guardare quando ci pare che ne valga la pena. Ed è anche un Tedesco, che ha visto che il Bekker avea corretto a sproposito e ripescato del fradicio (Bonitz, ob. p. 40). Del resto, l'avea già visto da me: quando s'ha poco, preme.

(M) Καὶ πρὸς τὸ ἕτερον ἵστασθαι τῶν τῆς ἀντιφάσεως ἀξιωμάτων. Br. p. 136. 30. Leggo πρὸς τὸ μηδέτερον. Altrimenti, non ci ha nesso. Chi nega il principio di contradizione, non può fermarsi nell'affermazione o nella negazione: anzi, ha sempre a rifarsi sull'una e sull'altra: ora, Siriano, secondo la lezione stampata, direbbe appunto il contrario; che deva, cioè, fermarsi nella negazione o nell'affermazione per forza della sua stessa dottrina. Invece, chi riconosce il principio di contradizione, quello bisogna che si fermi nell'una o nell'altra: chi lo nega, va sempre dall'una all'altra e dall'altra all'una; nè può abbracciare l'una senza abbracciare a un tempo anche l'altra, nè l'altra senza che abbracci insieme anche l'una.

(N) Καὶ εἰ τὸ μὴ εἶναι, βέβαιόν τι καὶ γνώριμον· γνωριμο-τέρα γὰρ ἂν εἴη ἡ φάσις ἡ ἀντικειμένη. 1008, a. 16. *E se c'è il non essere, ci è dunque qual cosa di fermo e di cognito: giacchè sarebbe più cognita l'affermazione contrapposta.* Questa è la lezione del Bekker e del Brandis, e la maniera di tradurla. Non si può dire, neppure qui, che siano stati fortunati nel correggere. Le antiche edizioni colla più parte dei codici, coll'Afrodisio (p. 663. b. 26) e col Bessarione, non avevano il γὰρ dopo γνωριμοτέρα: e posta una virgola dopo γνώριμον, cominciavano l'apodosi da γνωριμοτέρα. Senza dubbio, la lezione antica val meglio della nuova, che non vale nulla. Perchè in questa ci fosse, non ch'altro, un senso, dovrebbe leggersi: γνώριμος γὰρ κ. τ. λ. Di fatto, se in *non essere* c'è, si dice, c'è qualcosa di cognito e di fermo: e perchè? Perchè sarebbe cognito *l'essere*? No, perchè sarebbe *più cognito*. E', come a dire: tu sei uomo, perchè sei simile a me, ed io sono più di uomo. Il Bonitz vorrebbe poterne ricavare un altro senso; cioè: se c'è il non essere, questo *non essere* sarebbe già qualcosa di fermo e di cognito: perchè l'affermazione contrapposta sarebbe più cognita. Sia pure: a me non pare il senso più naturale, ma sia: non è meno assurdo, a dire, che la negazione deva esser ferma e cognita, perchè l'affermazione è più ferma e più cognita. Invece, nella volgata, il senso è piano e giusto: e si confronta con quegli altri passi d'Aristotile, che ho citati in nota. Perciò bisogna rivocarla col Bonitz, che dopo averla difesa nelle osservazioni (p. 87), l'ha rimessa nel testo, senza farci sviare dallo Schwegler, che con ragioni sottili, ma ragnate, s'è fitto in testa di far passare per buona la Bekkeriana.

(O) Εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ'ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται. τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν πεφυκότων. 1008. b. 11. Che vuol dire πεφυκότων? Se, *piante*, come si ricaverebbe dal passo parallelo del § 2 Cap. 4., e dal commentario dell'Afrodisio (665. b. 31), sarebbe la prima ed unica volta che πεφυκὸς avrebbe questo senso in Aristotile. Ci deve essere del guasto: e non ci vedo un rimedio. Il Bonitz (obs. p. 88), a dirittura vorrebbe leggere φυτῶνογε φυτῶν, e stampa φυτῶν; ma mi pare arrischiato;

perchè non vedo come φυτῶν si fosse potuto corrompere nella lezione presente. I codici non aiutano: e lascio lì.

(P) Περὶ δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστιν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταυτὸν τῇ αἰσθήσει 1010. b. 1. seg. Tenendo l'interpretazione mia, che vedo essere identica con quella dello Schwegler, il testo non abbisogna di dichiarazione nè di correzione. Ma quella dell'Afrodisio, come s'è notato, è diversa, e, seguita dal Bonitz, aumenta d'autorità. Secondo questa, nelle parole οὐδ' ἡ - ἐστιν sarebbe esposta una obiezione degli avversarii, i quali farebbero osservare, che nessun senso è bugiardo sul proprio e perciò si deva credere a tutti e seguirli in tutte le loro variazioni: e invece nelle parole ἀλλ' ἡ - αἰσθήσει s'avrebbe a trovare la risposta di Aristotile; il quale opporrebbe, che quello che dicono potrebbe servire a dimostrare la verità della sensazione, ma non già quella delle apparenze, giacchè la fantasia, che è la facoltà delle apparenze o de' fenomeni, è cosa diversa dal senso. Quest'interpretazione, di certo, non mancherebbe di ragioni: ma trova un ostacolo invincibile nel testo attuale. Per seguirla, bisognerebbe leggere: πρῶτον μεν ὅτι οὐδ' εἰ ἡ κ. τ. λ. che è la lezione la quale al Bonitz pare essere stata letta dall'Afrodisio. Come sta ora il testo, il πρῶτον qui e l'εἶτα due righi più giù, segnano i vari punti della risposta d'Aristotile: e non mi par possibile, che si dia per primo punto la ragione degli avversarii.

(Q) Ἔτι δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων οὐκ ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ἰδίου ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὑτῆς. 1010. b. 16. Come τὸ πλησίον non si può intendere per un equivalente di ἴδιον, è impossibile di prendere τὸ ἑαυτῆς per un apposto dello stesso ἴδιον. Di maniera, che nel τοῦ αὑτῆς bisogna che ci sia un guasto: che ci stia nascoso e sfigurato un contrapposto di τὸ πλησίον. Il Bonitz (*Met.* p. 206) crede τοῦ ἄποθεν: nè di certo ci sarebbe altra parola più probabile a surrogare. Ma, vedendo negli esempii che seguono, che non se ne cita punto di sensibili più o meno lontani, crederei forse miglior congettura di te-

nere per interpolate ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὐτῆς. Sarebbero due scolii dell'ἰδίον, l'uno cattivo τὸ πλησίον, l'altro buono τὸ ἑαυτῆς, l'uno e l'altro intercalati a sproposito nel testo. Del resto, la volgata ha per sè l'autorità dell'Afrodisio.

(R) Si può vedere dalla stessa traduzione, come in tutto questo periodo ho cambiata la punteggiatura del testo Bekkeriano. In quanto all'interpretazione «addidi in explicandis his verbis ad πρός γε τοὺς κ. τ. λ. eiusmodi aliquid ut ῥᾳδία ἡ ἀπάντησις cf. Alex Bek. 676. a. non quod vere aliquid omissum putarem, sed ut facilius verba interpretari possem: frequens enim est et apud Graecos et apud Latinos ea loquendi brevitas ut omittant id quod exspectes, «dici potest» vel «dicendum est» et continuo id ipsum subiiciunt quod est dicendum. Cf. Nägelsbach. Lat. Stil. § 151. 1.» Bon. *Met.* p. 209.

(S) Τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν οὐχ ἧττον, οὐσίας δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους 1011. b. 18. Col. cod. A[b] e con Alessandro (679 b. 18) ho aggiunto ἡ δὲ στέρησις avanti ad ἀπόφασις. Altrimenti, non ci so pescare un senso, nè l'avrebbero saputo meglio di me il Brandis e il Bonitz, che hanno accettata l'Afrodisiana nel testo. Lo Schwegler, invece, stampa la volgata e traduce l'altra.

(T) Ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται 1011. b. 28. Il soggetto di εἶναι dev'essere τὸ μήτε ὂν μήτε μὴ ὄν: altrimenti, non ci ha senso. Ora, dalla volgata non si potrebbe ricavar mai che questo sia il soggetto: non si potendo sottintendere all'εἶναι se non il pronome indefinito τι, sottinteso il quale, si troverebbe questo senso, che chi dice che qualcosa sia, dice o il vero o il falso, il che non sarebbe una conseguenza (ὥστε)· ma una ripetizione inutile di quello che precede. Di maniera che bisogna o coll'Afrodisio aggiungere τοῦτο tra λέγων ed εἶναι o ἐκεῖνο avanti al λέγων coll'A[b] Al Bon. (*Met.* p. 212) è piaciuto meglio il τοῦτο: al Brandis meglio l'ἐκεῖνο. Io starei con quest'ultimo. Comunque, o *questo* o *quello* riporterebbero il pensiero al τὸ μεταξὺ ἀντιφάσεως (b. 23); che è ciò che serve.

(U) Ἔτι ἤτοι τὸ μεταξὺ ἔσται τῆν ἀντιφάσεως, ὥσπερ τὸ φαιὸν μέλανος καὶ λευκοῦ, ἢ ὡς τὸ μηδέτερον ἀνθρώπου καὶ ἵππου. Εἰ μέν οὖν οὕτως, οὐκ ἄν μεταβάλλοι (ἐκμὴἀγαθοῦ γὰρ εἰς ἀγαθὸν μεταβάλλει, ἢ ἐκ τούτου εἰς μὴ ἀγαθὸν)· νῦν δ'ἀεὶ φαίνεται. οὐ γὰρ ἐστι μεταβολὴ ἀλλ'ἢ εἰς τὰ ἀντικείμενα καὶ μεταξύ. εἰ δ'ἔστι μεταξὺ, καὶ οὕτως εἴη ἄν τις εἰς λευκὸν οὐκ ἐκ μὴ λευκοῦ γένεσις, νῦν δ'οὐχ ὁρᾶται. 1011. b. 35. Per me, credo che in questo periodo ci sia del guasto. Non mi par possibile, che le parole οὐ γὰρ-μεταξὺ appartengano ad Aristotile, perchè ridicono il medesimo di quello, che aveva detto più su nelle parole in parentesi ἐκ μὴ ἀγαθοῦ-ἀγαθὸν e lo ridicono d'una materia poco adatta; giacchè chi non vede quanta confusione generi quel μεταξὺ? Adunque, a me parrebbe, che si devano levar via e tenerle per uno scolio. Difatti, paiono indirizzate a chiarire l'argomento che precede; il quale, come si è detto, poggia tutto sulla necessità che il mezzo si generi, e l'impossibilità che si generi questo mezzo, quando sia una negazione compiuta dei due estremi, e appartenga a un genere diverso da quello a cui appartengono questi. Chi guarda alla natura di quest'argomento, o al bisogno, per isvilupparlo, di parlare degl'intermedii che si trovano tra alcuni di que' contrarii dall'uno all'altro de' quali succede generazione, intenderà, che dal vedere cotesta nozione degl'intermedii adoperata nel commentare dall'Afrodisio, non si può ricavare, che leggere queste parole nel testo; anzi poichè non le cita come testuali, nè le spiega alla stessa maniera di quelle che seguono o precedono, si potrebbe e dovrebbe ricavare piuttosto che non le leggesse. Pure, quantunque le leverei stampando, nel tradurre le ho lasciate, producendo in italiano minore ambiguità di quella che fanno nel greco. In quanto poi all'ultima parte di questo periodo: εἰ δ'ἔστι-ὁρᾶται, bisogna dire, che le parole colle quali comincia: εἰ δ'ἔστι μεταξὺ καὶ οὕτως, non possono a verun patto stare come stanno. O s'intenda nella maniera comune, o nella mia, una correzione bisogna farla. Se nella mia, basterebbe levare il καὶ. Se nella comune non serve punto d'aggiungere con Aless. (681. a. 2.) ἡ ἀντίφασις dopo οὕτως: giacchè quello che direbbe questa aggiunta (*e così sta la contradizione*, ovvero *e questa è la natura della contradizione*), non

supplisce punto a ciò che manca qui, ciò è dire, non dà punto un indizio qualunque, che si cominci qui a parlare di un μεταξὺ diverso da quello di cui s'è parlato finora. Bisognerebbe che fosse scritto: εἰ δὲ ἐστι ἕτερον τὸ μεταξὺ ovvero εἰ δ' ἑτέρως ἐστι τὸ μεταξὺ, o qualcos'altro simile. Aggiungi che in luogo di εἴη ἄν τις, non dirò che Asclepio (681. a. 25) legga εἴη ἕν τι, che potrebbe non essere altro se non errore di copista, ma bensì che l'A[b] legge ἢ ἡ ἀντίφασις, e l'I[b], solo ἡ ἀντίφασις, che è la lezione seguita dal Brandis. Tutto questo mi persuade, che in queste parole ci ha dritto di mutare e d'aggiungere alla volgata; e quanto e come si ricava chiaramente dalla mia traduzione. Leggerei così: εἰ δὲ ἕτερον ἐστι τὸ μεταξὺ, καὶ οὕτως εἴη ἄν τις κ. τ. λ.

(V) Ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν. 1012. a. 2. «Bessario *omne intellectuale aut intelligibile* convertit: uti etiam interpres Alexandri. Alii aliter: *quod ratione aut mente percipitur, ipsa dianaea*, idest ratio, aut affirmat aut negat. Nobis autem videtur Aristotiles hac voce, νοητὸν, significare voluisse simplices notiones intellectus, de quibus enunciatio aut affirmativa aut negativa habeatur; per istud vere διανοητὸν, intellexisse, cum aliquod intelligatur compositum ex pluribus notionibus seu partibus orationis, de quo aut affirmetur aut negetur». E si chiama διάνοια, la facoltà «quae fungitur officio affirmandi aut negandi aliquid: ita enim mentis notio cum alia notione complicatur, sive sit circa conceptus simplices sive circa compositos». Ho voluto copiare questa lucida spiegazione dello Scaino, un autore ignotissimo, ma che val meglio di parecchi più noti. Ha pubblicato in Roma nel 1587 una «Paraphrasis in XIV Aristotelis libros de prima philosophia», dedicata al secondo Fracenco Maria della Rovere, sesto duca di Urbino. E' il primo libro sulla metafisica, in cui si veda un sentimento della frase aristotelica, ed un'esattezza d'interpretazione, cercata più nel libro stesso, che ne' commenti. De' primi a trattare la quistione dell'ordine dei libri metafisici, fu anche de' primi a mutarlo: ed in maniera che e con quali fondamenti, lo dirò a suo luogo. Questo cenno basti qui per presentare al lettore Antonio Scaino. Del resto, quando avrò aggiunto ch'era di Salò, e che

ha pubblicato un altro libro sulla *Politica* d'Aristotile, il lettore ne saprà quanto me: con questa differenza che non avrà sprecato tutto il tempo che ci ho sprecato io per saperne qualcos'altro. Le parole citate si trovano a pag. 160.

(X) S'ha da leggere ἀποπέφυκεν colla più parte de' codici, col Brandis e col Bekker, ἀπέφηνεν coll'Aldina, la Silburgiana e il cod. S., ἀποφάσκει coll'Afrodisio, o correggere ἀπέφησεν col Fonseca e col Bonitz dietro l'autorità dei traduttori latini e tra questi, del Bessarione? Il primo, certo no, che non ha senso: ma ἀπέφησεν, volgato, non mi par disperato. Il senso, come nota lo Scaino (p. 161), sarebbe : «aliquis ita interrogans *utrum est album*, nil aliud esse *enunciavit*: responsio autem dicentis, quod non, est negatio ipsius esse». Così si scanserebbe anche la correzione di quegli i quali, lasciando ἀπέφηνεν, correggevano ἢ τὸ εἶναι in ἢ τὸ μὴ εἶναι (*non enunciamo altro, se non il non essere*), correzione proposta del Fonseca, ma forse non sua (vedi Scaino, l. cit.). Ho poi tradotto come se dicesse ἀπέφησεν, perchè, in cosa dubbia e di poco rilievo ,mi son fatto decidere dalla maggiore chiarezza.

(Y) Εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο ἢ τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν. 1012. b. 10. Luogo corrotto, il cui senso non è dubbio, e perciò non importa qui di correggere. Vedi il Bon. *obs.* p. 116, seg. Schwegler, *annot. crit.* p. 92.

INDICE

Finito di stampare
il giorno 15 *gennaio* 1943 XXI
dalla Scuola Tipografica Artigianelli
Milano - Via Alfieri, 2-4